



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Fünfzehnter Band. Erstes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1870.

Ueber Objectivität der Exegese.

Gedanken und Bemerkungen

von

Dr. Palmer.

Mit der Aufstellung seines formalen Princip's hat der Protestantismus sich gegen zwei Seiten hin vor Fälschung der evangelischen Wahrheit gesichert, gegen die Tradition und gegen das lumen internum, womit die Schwärmer das Schriftwort ergänzen wollten; zur Abwehr dieser beiden Gegensätze, einer falschen Objectivität und einer falschen Subjectivität, war jenes Princip in der That das einzig wirksame, von den Reformatoren selbst vortrefflich gehandhabte Mittel. Aber die Beschaffenheit der heiligen Schrift, wie sie vorliegt, d. h. die uns fremde, weit entlegenen Zeiten und Räumen angehörige Sprache, Ausdrucks- und Anschauungsweise, die bis zur Dunkelheit gehende Tiefe mancher Theile ihres Inhalts, endlich die jedem schärferen Auge sich aufdringenden mannigfachen Differenzen innerhalb des Büchercomplexes, der doch als absolute, göttlich geordnete Einheit vorausgesetzt wird, — das alles macht erst eine Auslegung nothwendig, damit die Schrift als Quelle und Norm aller Glaubenserkenntniß dienen kann; und wenn es sich nun um die authentische Interpretation handelt, so drängen sich jene beiden schon ausgeschlossenen Helfer, Tradition und inneres Licht, heran mit der Behauptung, daß ohne sie die Schrift gar nicht richtig verstanden werde. Aber auch an diesem Punct hat sich der Protestantismus ihrer erwehrt durch seinen Satz von der perspicuitas et semet ipsam interpretandi facultas, welche der Schrift inwohne. Wenn sie also vollkommen klar ist und sich selbst genugsam auslegt, so bedarf der Exeget offen-

bar für sein Geschäft nur derselben einfachen Mittel, die zum Verständniß eines jeden in fremder Sprache geschriebenen Buches nothwendig sind; unsere alten Dogmatiker (z. B. Hollaz) haben als solche angegeben: 1) die *notitia idiomatis*, quo *sacra scriptura legitur*, 2) *attenta consideratio phrasium, scopi, antecedentium et consequentium*, wozu nur noch die Kenntniß der Zeiten und Zeitverhältnisse zu rechnen ist, aus welchen heraus die Schriftsteller reden und welchen das von ihnen Berichtete ursprünglich angehört. Ist dies im Wesentlichen nichts Anderes, als was man die grammatisch-historische Auslegung nennt, so wird das Wesen und die Reinheit derselben nicht alterirt, wenn jene Theologen auch noch hinzufügen, es sei nöthig *depulsio praeconceptarum opinionum et pravorum affectuum*, denn dieses sittliche Requisit gilt ebenso jeder Forschung auf irgend einem Wahrheitsgebiet; und selbst die noch außerdem geforderte *invocatio dei, patris luminum*, ist etwas, was keineswegs bloß zur Schriftauslegung erheischt wird, was der Philolog, der Historiker, der Naturforscher, der Mathematiker, wofern er persönlich ein frommer Mensch ist und im lebendigen Gott die Quelle aller Wahrheit und alle Wahrheitserkenntniß als Gabe Gottes verehrt, ganz ebenso thun kann und soll. Und so müssen wir als echt protestantisches Auslegungsprincip dieses erkennen, daß die Schrift rein objectiv behandelt wird, daß ohne alle andere Voraussetzung, als die zu jedem Schriftwerke hinzuzubringen ist, lediglich ermittelt wird, was sie sagt; alle die Vorzüge, die wir der Schrift als heiliger Schrift, als Wort Gottes beilegen, dürfen bei streng wissenschaftlichem Verfahren nicht Voraussetzung sein, sondern nur Resultat; soll sie wirklich als das Erste, als Quelle und Norm gelten, so darf ich sie mit ihrem Inhalt nicht von etwas Anderem, gleichsam noch Ersterem, d. h. irgend einem dogmatischen Satz, abhängig machen, sondern alle dogmatischen Sätze, auch die, welche etwas aussagen über die Dignität der Schrift selber, dürfen erst aus ihr hervorgehen, müssen also, um gültig zu sein, erst aus ihr selbst abgeleitet werden. So allein macht man Ernst mit dem formalen Princip der protestantischen Lehre; thut man es nicht, so ist das nicht bloß ein wissenschaftlicher Defect, sondern der eisernen Consequenz des Katholicismus gegenüber gibt sich der Protestantismus durch Inconsequenz immer die gefährlichste Blöße.

Aber sobald nun der Satz in dieser Strenge aufgestellt, sobald er vollends praktisch angewendet wird, erhebt sich Widerspruch. Die Tradition ist als eine unberechtigte Autorität grundsätzlich abgewiesen

— aber wie manche unserer Theologen schauen sich dennoch mit einer Art Devotion auf jedem Schritt nach ihr um oder machen sie wenigstens in dem Fall als einen moralisch nöthigenden Bestimmungsgrund geltend, wenn eine neue Auslegung ihnen dogmatisch bedenklich erscheint! Heinrich Thiersch — der freilich als Irvingianer nur allzu weit in katholische Strömung hineingerathen ist, von welcher aber auch in diesem Puncte manche unserer Haupt-Kirchenmänner sich nicht in gebührender, sicherer Entfernung zu halten wissen — sagt in einer neuesten Schrift über das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft (Nördlingen 1869, S. 136): „Diese Beweisführung“ (nemlich gegen eine rigorose Ausdehnung jenes Verbotes) „wäre ganz richtig, wenn nichts existirte außer dem Buchstaben der Bibel und dem Gewissen des einzelnen Christen. Nun aber besteht die christliche Kirche, deren Beruf von Anfang war und noch ist, nicht allein den Buchstaben der Gesetze, sondern auch den Sinn des höchsten Gesetzgebers aufzufassen und denselben in einer festen Ueberlieferung und geheiligten Sitte auszuprägen.“ Es ist hier nur von Gesetzen die Rede, allein was von diesen (nemlich den in der Schrift enthaltenen) gilt, das gilt auch von allen Dogmen. Also wenn mir eine biblische Stelle, so wie der Verfasser sie geschrieben, etwas ganz Anderes als Inhalt darbietet: hat die Kirche von Alters her die Stelle so oder so verstanden, so wäre ich verpflichtet, auch gegen mein Wissen und Gewissen sie ebenso zu verstehen. Das ist schlechthin unprotestantisch; denn nur so viel ist wahr, daß, wenn viele gelehrte und fromme Männer in einer Bibelstelle gleichmäßig einen bestimmten Sinn gefunden haben, ich als Einzelner mich zweimal und dreimal besinnen werde, ob ich nicht in einem Irrthum mich befinde, wenn ich etwas Anderes darin finde; nicht Unterwerfung unter kirchliche Tradition, sondern die Jedem geziemende Bescheidenheit — das sittliche Gegentheil aller Rechthaberei — wird mich zurückhalten, daß ich nicht ohne die klarsten und überzeugendsten Gründe Jenen widerspreche; aber ein entscheidendes Gewicht kann auch jene Autorität niemals haben. Kann nicht eine Meinung, die Auffassung irgend einer Schriftstelle Jahrhunderte lang von frommen und gelehrten Männern gehegt worden und dennoch falsch sein? Können nicht philologische und historische Entdeckungen gemacht werden, die mit einemmal einen apostolischen oder prophetischen Ausspruch in ein völlig neues, sich Jedem selbst beweisendes Licht stellen? Und ist nicht die Wahrheit immer noch unendlich mehr werth als das angenehme Bewußtsein, ein Schrift-

wort gerade so zu verstehen, wie es zehn oder zwanzig Kirchenväter verstanden haben? Damit ist nicht ein eitles Besserwissen der Epigonen gegenüber den Vätern gutgeheißen, sondern nur einer sehr relativen Autorität gegenüber das absolute Recht des eigenen, freigezonnenen Erkennens in Anspruch genommen.

Dies aber führt uns auf einen weitem Punct, wo die Entscheidung eine schwierigere wird. Ich bin in meinem Gewissen nicht im mindesten beunruhigt, wenn ich auch eine ganz andere Ansicht von einer Schriftstelle gewonnen habe, als Chrysostomus oder Augustin, ja selbst als Luther oder Calvin; wie aber, wenn auf einer bestimmten Deutung einer Stelle ein Dogma meiner Kirche ruht, so daß, wenn ich mir erlaube, sie anders zu fassen, damit das Dogma selbst beseitigt wäre? Hier also handelt es sich darum — nicht, daß die Auslegung am Gängelbände der Tradition bleibe, aber daß sie im Sinne der Kirche geschehe. Damit stehen wir jedoch vor einer andern Frage, nemlich: ob in der Kirche ein so selbstständiges, vom Geist Gottes gewirktes und getragenes Wahrheitsbewußtsein lebe, daß neben dem Sage: jede Lehre der Kirche muß, um wahr zu sein, mit der Schriftlehre übereinstimmen, gleichberechtigt der andere Satz stände: jede Lehre der Schrift muß, um allgemein und für immer wahr zu sein, nothwendig mit der aus dem eigenen Bewußtsein der Kirche geschöpften Kirchenlehre im Einklang stehen, es müssen also alle Aussprüche der Schrift, um als Wahrheit anerkannt zu werden, so interpretirt werden, daß sie mit der Dogmatik der Kirche zusammenstimmen. Auf diesem Weg würden wir aber, wir möchten wollen oder nicht, auf den katholischen Standpunct zurückgerathen; und wie das Sprichwort sagt: der Lebende hat Recht, so würde es der Kirche, wie das Beispiel des Katholicismus zu allen Zeiten und bis auf den heutigen Tag zeigt, niemals an Mitteln fehlen, um unter irgend welchem Schein die Schrift durch Interpretation dazu zu nöthigen, daß sie genau dasselbe sagt, was die Kirche lehrt. Zu solch einem Abhängigmachen des Schriftsinnes von der Kirchenlehre darf sich der evangelische Theolog um so weniger verstehen, als die kirchliche Dogmatik, die zu einer bestimmten Zeit entstanden ist und darum auch immer ein bestimmtes Zeitgepräge an sich trägt, mit jenem in der Kirche lebenden Bewußtsein, mit der Religion der Kirchengenossen, wie sie in Wirklichkeit beschaffen ist, keineswegs immer identisch ist. Es kann möglicherweise die lebendige Religiosität, die die Herzen der Besten und Einsichtigsten erfüllt, näher, unmittelbarer, lebens-

frischer mit dem Schriftwort im Einklang stehen, als dies in den zugespitzten Formeln der Dogmatik der Fall ist; das ist ja eben der beste Beweis für die Geistes-Ursprünglichkeit der heiligen Schrift, daß auch das entwickeltste religiöse Bewußtsein und Leben, je reiner und kräftiger es ist, um so mehr sich selbst in der Schrift angesprochen und ausgesprochen findet. Wie dürfte in diesem Fall die Exegese gebunden werden an die kirchliche Tradition? Aber selbst der originale Schriftgeist, der als solcher der ewige Geist Gottes, der Geist der Wahrheit selber ist, mußte doch, um in Welt und Zeit zu wirken, selbst mit seinen allerersten, reinsten und darum für immer normativen Kundgebungen in zeitliche und individuelle Schranken eingehen, und so können wir da und dort, wo eine einzelne Schriftstelle, nach ihrem Wortsinne grammatisch-historisch erklärt, mit unserem religiösen Bewußtsein, wie es in voller Aufrichtigkeit und erfahrungsgemäß sich ausspricht, nicht zusammenstimmt, der Erkenntniß nicht ausweichen, daß innerhalb der Schrift selber ein Unterschied angezeigt sei zwischen allgemein und immer Gültigem und zwischen Solchem, was zwar in des Apostels Mund, in seinem und seiner Leser persönlichem Lebenskreise wirkliche Wahrheit war, was aber doch nur als individuelle oder temporäre Wahrheit anzusehen wäre. Ein Beispiel hievon böte etwa der Ausspruch des Jakobus (5, 14) in Betreff der Salbung der Kranken mit Oel; keinem Commentar ist es noch gelungen, zu beweisen, daß diese Vorschrift eine um ihrer biblischen Autorität willen allgemein gültige und mit der daran geknüpften Verheißung solidarisch verbunden sei; ebenso wären diejenigen Aussprüche hieher zu ziehen, welche unleugbar durch die Erwartung der nahen Parusie bedingt waren. Es bleibt, wenn wir der Wahrheit rückhaltslos die Ehre geben wollen, keine Wahl; wollen wir nicht auf jenen unprotestantischen Standort zurückgehen, so müssen wir uns zu dieser Unterscheidung entschließen, welche unbewußt und im Stillen auch von Solchen angewendet wird, die theoretisch dieselbe als eine Verletzung der Schriftautorität verwerfen. Dadurch erlangen wir den großen Gewinn, daß wir an reiner Auslegung, an der rechten Objectivität der Exegese nicht gehindert sind; wir brauchen nicht, wie es so unzähligmal geschehen ist, den Aposteln Dinge unterzuschreiben, an die sie nie gedacht haben, oder ihnen eine Ausdrucksweise zuzuschreiben, welche für den Gedanken, den man um jeden Preis darin finden will, oft eine recht ungeschickte, ganz unnöthig mißverständliche oder unklare wäre, ein exegetisches Verfahren, das uns als ein viel größerer Ver-

stoß gegen die den biblischen Schriftstellern und in erster Linie dem Herrn gebührende Ehrerbietung erscheint, als wenn man sie unumwunden sagen läßt, was ihre Worte nach allen Regeln verständlicher Rede wirklich sagen, auch wenn wir bekennen müssen, daß an diesem klaren Inhalt derselben irgend eine sachliche Schwierigkeit haften bleibt. Wir wollen nur als Beispiel an die seltsamen Erklärungen denken, die man, dem klaren Sinn wie mit Gewalt ausweichend, der Stelle Luc. 17, 37 gegeben hat: Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Da soll das Aas die böse Welt und die Adler sollen die Engel sein; oder es wurden unter dem Aas sogar gerade die Auserwählten verstanden, um welche die himmlischen Boten sich sammeln (als ob diese sich wie Raubvögel auf jene stürzten!); oder es ist unter dem Aas selbst der Messias und sind unter den Adlern diejenigen verstanden worden, die unter sein Scepter sich sammeln. Warum ist man denn auf all diesen Unsinn gerathen? Weil man nicht zugeben wollte, daß in diesen Weissagungen das, was sich auf den Untergang Israels bezieht, als gleichzeitig und eins vorgestellt wird mit der Parusie, der persönlichen Offenbarung des Gottessohnes zum Gericht. Aber soll das eine Ehre für den Herrn sein, wenn man ihm solch eine geschmacklose — um nicht zu sagen rohe — Ausdrucksweise unterschiebt, anstatt das Bild in seiner ganzen beängstigenden Großartigkeit stehen und gelten zu lassen, dabei aber der Wahrheit gemäß zuzugeben, daß auch hier — sei es in der Relation des Evangelisten, sei es im eigenen prophetischen Schauen Jesu — das, was in der Erfüllung zeitlich auseinanderliegt, perspectivisch als Eins erscheint, wie dies ja die Art der Prophetie auch im alten Testament ist? Die wahrheitsstreue, objective Exegese hat auch solche Stellen nicht darnach zu deuten, wie wir jetzt nach unseren Erfahrungen von dem betreffenden Gegenstande reden würden, sondern einfach zu sagen, wie der Weissagende es gemeint hat. Bleibt dann zwischen dem Sinn des Weissagenden und der Erfüllung, so weit sie schon erkennbar vorliegt, noch irgend welche Differenz, so ist wenigstens der wissenschaftliche Exegete nicht dafür verantwortlich, daß und wie dieselbe gehoben wird. — Ritsch sagt einmal in einer Predigt (sechste Auswahl, S. 37) aus Anlaß der Stelle 1 Petri 5, 7 und im Hinblick auf Matth. 6, 25 ff.: „Sorgen der Liebe gibt es, wenn es Pflichten der Liebe gibt; und wenn ein Buchstabe der Schrift mir diese zu verpönnen schiene, so würde ich auf den Geist Christi schwören, daß sie gerecht und erlaubt seien.“ Das ist dieselbe Unterscheidung, von der wir re-

deten; sie ist von der Schrift selbst sanctionirt. Man kann gegen dieselbe unter anderen Anklagen auch die hören: wer in der Schrift nicht Alles und Jedes gleichmäßig für absolute und immer gültige Wahrheit achte, der habe ein Aber gegen Gottes Wort. Gegen Gottes Wort haben wir kein Aber, sondern nur gegen Theorien, die sich an dasselbe in seiner biblischen Darstellungsform angesetzt haben, und für die in ihr selbst durchaus keine Begründung zu finden ist. Von W. Löhe existirt das Dictum (drei Bücher von der Kirche, S. 37): „Gottes Wahrheit steht über den Ergebnissen geschichtlicher Forschungen“ — ebenso wird er wohl auch sagen: Gottes Wahrheit steht über den Ergebnissen grammatisch-historischer Auslegung. Aber ist nicht schon Vieles für Gottes Wahrheit erklärt worden, was eben die grammatisch-historische Forschung mit voller Evidenz als Unwahrheit erwiesen hat? Lassen wir diese Mittel zur Wahrheitserkennniß fahren, schätzen wir sie gering, wo haben wir noch ein sicheres Kriterium für die Offenbarungswahrheit? Stehen wir mit solchen gefährlichen Grundsätzen nicht dicht vor den Pforten des Papstthums?

Dieser Gegenstand hat noch eine speciellere Seite. Wird auch nicht die Kirchenlehre als Norm für die Schriftauslegung geltend gemacht, so geht man doch davon aus, daß die Schriftlehre eine in sich durchaus einheitliche sei, mithin eine einzelne Stelle immer nur so erklärt werden dürfe, daß ihr Inhalt mit allen übrigen Schriftausagen vollkommen harmonire. Die großartige und beispiellose Einheit, welche die biblischen Bücher verbindet, welche allein der Kirche möglich gemacht, ja sie durch die Macht der Wahrheit genöthigt hat, sie alle als eine heilige Schrift zusammenzufassen, kann nur der verbissene Unglaube leugnen; aber ebenso gewiß muß auch der gläubigste Christ, sobald er mit schärferem Auge und mit anhaltenderem Beobachten und Nachdenken ihre verschiedenen Theile vergleicht, nicht nur einen geschichtlich bedingten Fortschritt, sondern auch Hebungen und Senkungen in der Fülle und Klarheit des Geistes und zwischen den einzelnen Autoren individuelle Differenzen gewahr werden, die sich an einzelnen Puncten — wie in der Auseinandersetzung des Jakobus über Glauben und Werke — bis zu relativen Gegensätzen steigern. Das macht uns — gemäß einem auch psychologisch wahren Inspirationsbegriff — so wenig irre an der Göttlichkeit der Schrift, daß wir gerade in dieser höheren Naturwahrheit, in dieser individuellen Mannigfaltigkeit der Auffassung, in diesem Flusse lebendiger Bewegung, in dieser Strahlenbrechung der einen Lichtsubstanz etwas viel

Herrlicheres, Gottes und seiner Knechte Würdigeres, ein viel größeres Zeugniß für die Unendlichkeit des Offenbarungsgehalts erkennen, als wenn — wie in der Fabel von den LXX — durch ein Wunder alle diese Autoren in einen Ton gestimmt wären. War unsern alten ehrwürdigen Schrifttheologen der Satz: *Omnia se quadrant*, nicht bloß Voraussetzung, sondern — wie namentlich bei Bengel auf Grund seiner Harmonistik — ebenso sehr das Resultat ihrer Bibelforschung nach ihrer Weise und mit ihren Mitteln, wie nach dem ganzen Stand des religiösen Bewußtseins: so darf dies uns jedenfalls nicht schon als Voraussetzung genügen und unsere Exegese beherrschen, sondern wir müssen es darauf ankommen lassen, ob und in welcher Weise auch wir es auf dem Wege eigener Forschung mit den jetzigen Mitteln der Wissenschaft als Resultat gewinnen. Wir haben darum doch noch keinen Augenblick befürchtet, es möchte die Schrift in ein Magazin urchristlicher und jüdischer Literatur auseinanderfallen, wovon sich der Eine nach Belieben den Matthäus, der Andere den Johannes und am Ende die Meisten gar nichts auswählen werden. Es gibt in und über dieser Mannigfaltigkeit eine höhere und höchste Einheit; in dieser heben sich jene Differenzen auf, ohne ihres Ortes als Differenzen gelehnet oder auch nur ignorirt oder mit allerlei künstlichen Mitteln verkleistert werden zu müssen. Aber wenn wir exegetiren, so müssen wir kraft exegetischen Gewissens das, was nur Resultat sein darf, in Geduld erwarten, ob und wie es sich herausstellt; es hat überhaupt der wissenschaftliche Exeget nicht wie der praktische beim Einzelnen immer schon das Ganze ins Auge zu fassen, sondern er nimmt und liest jede Stelle, wie sie für sich lautet, nur so weit auf das Uebrige und Ganze Rücksicht nehmend, wie es auch jeder Erklärer irgend eines Autors thun muß, und wie es nöthig ist, um die einzelne Stelle durchs Zusammenhalten mit Gleichartigem oder Entgegengesetztem ins rechte Licht zu setzen, um namentlich aus dem Geist und Sinn des Autors, wie er sich in andern Stellen charakterisirt, den einzelnen, an sich mehrdeutigen Ausspruch zu erläutern, oder in der Denkungsweise der ganzen Zeit, in Angaben anderer, gleichzeitiger oder verwandter Schriftsteller den Schlüssel zu suchen, oder auch, um aus vorliegenden ungleich lautenden Berichten über einen historischen Gegenstand den wirklichen Sachverhalt, also entweder die Ergänzung des einen Berichtes durch den andern, oder, wenn sich diese als unmöglich erweist, die größere Genauigkeit des einen Berichtes in Vergleich mit dem andern zu con-

statiren, zugleich aber auch, so weit es möglich ist, die Ursachen der verschiedenen Darstellung, z. B. die Ideen, von denen sich jeder Evangelist bei seiner Auswahl, Anordnung und Verarbeitung der historischen Stoffe leiten ließ, zu ermitteln. Bleibt auch bei sorgfältigster Abwägung irgend eine Differenz ungelöst — der Exeget ist, wir wiederholen es, dafür nicht verantwortlich; es ist würdiger, dies zu gestehen, als mit Gewalt, mit Sophismen oder Künsteleien oder Machtsprüchen vorzeitig den Knoten zu lösen. Freilich wird denen, die sich nicht mit einigen Phrasen über solche Schwierigkeiten hinwegsetzen, sondern es auch damit genau und gewissenhaft nehmen, gern entgegengehalten, das seien sterile Untersuchungen oder es sei Kleinigkeitskrämerei. Was letzteren Vorwurf anbelangt, so könnten wir füglich sagen, das sei Geschmacksache; wir haben z. B. in Producten sehr starken Glaubens auch schon hin und wieder dogmatische und anderweitige Untersuchungen über Dinge gefunden, die zum mindesten ebenso vielen Menschen von echter christlicher Religiosität als Kleinigkeiten erscheinen, d. h. als Dinge, über die es gar nicht nöthig ist, eine feste Theses aufzustellen, die wir — wie namentlich manches erst von der Zukunft zu Enthüllende — getrost auf sich beruhen lassen können. Aber wo es sich um christliche Kernwahrheit, wo es sich um die authentischen Worte unseres Herrn, wo es sich um Offenbarungs- und Heilsgeschichte handelt, da ist nichts als Kleinigkeit zu achten; man verräth auch mit jener Entgegnung, daß es Einem eigentlich doch nicht um Wahrheit schlechthin, sondern mehr um ungestörtes Festhalten einmal liebgewordener Meinungen zu thun ist. Der Vorwurf der Sterilität aber — derselbe, den einst Bengel auch hören mußte wegen seiner kritischen Untersuchungen des neutestamentlichen Grundtextes — beruht auf der wenigstens dem Theologen unziemlichen Verwechslung des Erbaulichen mit dem Wissenschaftlichen. Als Seelsorger würde ich auch einem scrupulösen Gemeindeglied sagen: Halte Dich an das, was Dir in der Schrift klar und hell ist; wenn z. B. der Bericht des Johannes über die Erscheinungen des Auferstandenen am Ostermorgen anders lautet, als der des Matthäus oder Markus, so ist das für Dich Nebensache; darüber zu grübeln, führt zu nichts; für Dich ist's genug und übergenuß, daß der Herr auferstanden ist, und Du tannst Dich heute an dieser, morgen an der andern Erzählung davon erquicken. Aber dem wissenschaftlichen Forscher ist nichts steril, was zur Erkenntniß des Wahren führt; die Wahrheitskenntniß ist für sich schon Selbstzweck; mag sie lauten, wie sie will, sie ist

als Wahrheit schon reicher Lohn. Der Laie, der in der Schrift nur Nahrung für sein religiöses Bedürfniß sucht, thut ganz recht daran, sich an Differenzen der genannten Art nicht aufzuhalten; häufig wird er sie, eben weil er das Einzelne betrachtet und in dieses sich vertieft, gar nicht gewahr, und wenn dies je unwillkürlich doch geschieht, so beruhigt er sich leicht damit, daß, da der heilige Geist sich niemals irren kann, auch in der Schrift Alles gerade an den Ort hingehöre, wo es steht, und so, wie es steht, absolut das Rechte sei; können wir Menschen etwas nicht zusammenreimen, so sei das nur Folge unsrer Schwachheit und Kurzsichtigkeit. Derjenige aber, der die Schrift als Object wissenschaftlicher Durchforschung vor sich nimmt, wird, sofern er ja ein Christ ist, dieses Object mit derjenigen Pietät betrachten, die demselben schon als einem der Kirche heiligen und thatsächlich für Tausende reichgesegneten Buche gebührt; er wird also weit entfernt sein, mit irgend welchem Mißtrauen oder in irgend welcher feindseligen Absicht schon darauf auszugehen, überall Widersprüche ausfindig zu machen; im Gegentheil, wo sich ihm solche ungesucht und unausweichlich in den Weg stellen, wird er, geleitet von jener Pietät, Alles versuchen, um sie zu erklären und dadurch schlimmen Folgerungen vorzubeugen. Wird doch jeder Historiker, jeder Biograph, der für seinen Helden irgend welches wärmere Interesse hat, ganz so verfahren, ohne daß ihm darum die Objectivität seiner Darstellung abgesprochen werden dürfte. (Wir werden auf diese Pietät unten noch zurückkommen.) Aber wo sich die Schwierigkeiten häufen oder steigern, da hat er, weil er in erster Linie der Wahrheit die Ehre geben, ihr also auch persönlichen Wunsch und persönliches Gefühl zum Opfer bringen muß, nicht das Recht, sein Denken gewaltsam oder feig zu sistiren, sich selber die Augen zu verbinden, um nicht zu sehen, was doch da ist; und ebenso wenig ist es seiner würdig, mit sophistischen Argumentationen oder windigen Hypothesen eine Einheit herzustellen, wo sie sich für den strengen und schärfer ausgebildeten Wahrheitsinn nicht herstellen läßt. Wer da meint, mit dem Zugeständniß, daß dies z. B. zwischen manchen Relationen bei den verschiedenen Evangelisten wirklich der Fall sei, werde die Dignität der Schrift angetastet und die ganze Grundlage evangelischen Glaubens und Lebens unsicher, der kennt die Macht der substantiellen Wahrheit nicht, die sich gerade unter diesen Differenzen dem gleichen Wahrheitsinn, der sie entdeckt und aufrichtig zugesteht, desto sieghafter in ihrer göttlichen Einheit und Herrlichkeit offenbart.

Wie die Tradition, die unsre evangelische Kirche und Theologie zur Vorderthür ausgewiesen hat, immer wieder durch eine Hinterthür hereinzukommen versucht: so hat sich auch das Zweite, was durch unser Schriftprincip ausgeschlossen wurde, das *lumen internum*, und zwar speciell ebenfalls auf dem Gebiet der Exegese unter anderen Namen und in plausibleren Formen Raum zu machen bemüht und im Ganzen sogar mit größerem Erfolg. Was ist denn unsre sogenannte pneumatische Schriftauslegung anders, als eine Auslegung nicht dessen, was einfach in den Worten der Schrift liegt, sondern ein Finden anderer, geheimerer Dinge und Bezüge und Winke in denselben, die man nur findet, wenn aus dem erklärenden Subject heraus ein inneres Licht — d. h. eine schon zum Voraus gewonnene und ausgebildete Denkweise — in das Object, d. h. in den Text, hineinscheint und demselben ihre eigne Beleuchtung gibt? Freilich verirren sich unsre Pneumatiker nicht bis zu Swedenborg's Träumereien von einem zwiefachen Sinn jedes Bibelworts, wonach die Engel jeden Bibelvers anders verstehen, als wir Menschen; aber es soll doch in vielen Schriftworten ein zweiter, tieferer Sinn liegen, der eben nur dadurch uns aufgeschlossen werde, daß das Pneuma in uns selbst, also ein inneres Licht im auslegenden Subject, die äußere Hülle des Wortsinnes durchbreche. Diese Annahme ist nun allerdings nicht kurzweg und im Allgemeinen zu verwerfen; es muß nur scharf zugeesehen werden, in wie weit ihr wirklich Wahrheit zukommt und wo die Grenze ist, jenseits welcher unter dem Titel des tiefern Sinnes vielmehr das Spiel eigner Phantasie und subjectivster Willkür anhebt. Bekanntlich hat Jesus selbst seinen Gleichnissen einen Doppelsinn zugeschrieben; die Schale sei für den großen Haufen, dem dadurch die Wahrheit vielmehr verhüllt als enthüllt werde (Matth. 13, 13—15. Marc. 4, 11. 12), der Kern dagegen für die auserlesenen Jünger, denen er deßhalb allein von seinen Parabeln auch die Deutung gibt. Wenn aber hiernach die parabolische Lehrweise — als deren Zweck wir ja gerade die Veranschaulichung, also die möglichste Verdeutlichung der Lehre von geistlichen Dingen anzusehen pflegen — vielmehr den entgegengesetzten Zweck haben soll, so liegt die Frage nahe, warum dann überhaupt dem Volk Dinge vorgetragen wurden, die es doch nicht durchschauern sollte? Was hatte doch das Volk von einem Gleichnisse für einen Gewinn, wenn es die Deutung desselben nicht erfuhr, die es noch viel weniger aus eignem Verstand finden konnte? Solch eine Erzählung kann offenbar nur eben als eine Erzählung vom

Volke gefaßt und behalten worden sein, etwa wie Kinder, denen man eine Fabel erzählt, sich um das *fabula docet* wenig kümmern, dasselbe oft auch in seiner Tragweite nicht fassen würden, während ihnen die Fabel rein als Erzählung Vergnügen macht und zu denken gibt. Selbstverständlich aber sollten doch wenigstens die wirklich Vernbegierigen, denen am Himmelreich etwas gelegen war, dadurch gelockt und angeregt werden, sich zu besinnen und den Meister selbst zu fragen, was seine Räthselworte bedeuten, und das um so mehr, je öfter sich, wie leicht nachzuweisen ist, Züge des geistigen Gegenbildes schon in die Zeichnung des sinnlichen Bildes, also Stücke der Deutung des Gleichnisses in das Gleichniß selbst mischen. Also im Gebiete parabolischer Darstellung ist solch eine Zweiheit des Sinnes von der Schrift selbst behauptet, während wir gerade diesen Bestandtheilen derselben gegenüber eigentlich nur an einen Sinn, nemlich eben an das denken, was das Bild bedeuten soll. — Ferner ist außer Zweifel, daß die Eigenthümlichkeit der prophetischen Rede und das Wesen der Prophetie selbst, wenn wir sie theologisch und psychologisch richtig erfassen, eine Mehrdeutigkeit mit sich bringt. Nemlich erstens insofern, als der Weissagende — dessen Stimmung, wenn nicht Ekstase, doch jedenfalls eine über das Gewöhnliche und Natürliche hinausgehobene ist — Dinge ausspricht, die er im Geiste schaut, zu deren Schilderung und Mittheilung er die Formen und Farben doch aus seinem eignen Leben oder aus seiner Umgebung nimmt, so daß — man denke z. B. an die messianischen Psalmen — das, was Weissagung ist und seine Erfüllung erst nach Jahrhunderten findet, doch zugleich, ja zunächst sich aus der Zeit des Weissagenden selber, also historisch erklärt. Zweitens aber insofern, als die verschiedenen Hauptwendepuncte im Gange des Reiches Gottes ein organisches Werden und Wachsen darstellen, so daß das Frühere schon den Typus des Späteren und Spätesten an sich trägt, also in der That eine und dieselbe Weissagung sich nur in verschiedenem Maß, in verschiedener Ausdehnung mehrmals, nemlich auf den verschiedenen Stufen und in immer höherer Potenz, erfüllt. Wir brauchen kaum zu erinnern, daß dies namentlich von den Ankündigungen der Gerichte Gottes gilt. Und drittens kommt es ja auch im alltäglichen Leben oftmals vor, daß Einer etwas sagt, das ohne sein Wissen und Wollen sich noch in einem ganz andern Sinn irgendwo erfüllt oder bewahrheitet, als er es gemeint hat (also wie der Hohepriester Joh. 11, 50 thut); der Weltverstand sieht darin ein Spiel des Zufalls, der Aber-

glaube kann sogar die Spuren dämonischer Gewalten darin wittern, die ein Menschenwort auffangen und es in einem ganz andern Sinn wahr machen, wogegen der Christ nach den Umständen darin eine wunderbare Fügung Gottes, sei's zum Gericht, sei's zum Segen, erkennt.³ Noch mehr aber findet hier seine Stelle, was Landerer in dem Art. Hermeneutik in Herzog's theol. Realencyklopädie (Bd. V. S. 791) gesagt hat: „Es ist gerade bei den genialsten menschlichen Productionen das Reden und Schreiben weit mehr ein instinctartiges als ein bewußt berechnetes und die Redenden und Schreibenden vermögen selbst nicht die ganze Tragweite der großen Gedanken, die aus der Seele aufsteigend in ihre Worte sich ergießen, zu überschauen. So überragt auch bei den biblischen Schriftstellern die Wahrheit, welche sie aussprechen, ihr individuelles Bewußtsein weit, und während in dieses ihr persönliches Bewußtsein nur eine Seite derselben hereinfällt, weist sie doch durch die Worte, in welchen sie dieselbe individuell aussprechen, in eine unendliche Tiefe und Weite hinaus.“ — Wir thun den heiligen Männern Gottes gewiß keine Unehre an, sondern stellen ihre Größe gerade in ein helleres Licht, wenn wir daran erinnern, wie reich die größten Dichter eben an solchen Aussprüchen sind, deren Inhaltsfülle weit über den nächsten und ursprünglichen Zweck und Zusammenhang hinausreicht, ohne daß wir von einem mystischen Untersinn zu reden brauchen. So aufgefaßt und klar gemacht ist die Annahme und Aufweisung eines mehrfachen Sinnes noch kein Hineintragen subjectiver Vorstellungen, noch keine Verletzung der exegetischen Objectivität. Wenn nun aber noch über all dieses hinaus die pneumatische Schrifterklärung sich auf die Bindung eines näheren und weiteren, eines an der Oberfläche liegenden und eines tieferen Sinnes etwas zu Gute thut, so scheint uns darin, so weit es nicht überhaupt zur Phantasterei wird, abermals eine Verwechslung und Vermengung der praktischen und der wissenschaftlichen Exegese zu Tage zu kommen. Nehmen wir als Beispiel die Stelle Matth. 22, 20. 21 (Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, &c.). Hierzu sagt Stier (Reden Jesu, II. S. 384): „Wer auch in diesem Wunderworte des Herrn keinen Viel- und Vollsinn ahnet oder zugehen will, dessen Gefühl, Verstand oder exegetischen Eigensinn bedauern wir.“ Als erster, oberflächlichster Sinn wird sofort erkannt: Gebt Jedem seine Münze, dem Kaiser die, die sein Gepräge trägt, Gott aber die Tempelabgabe in jüdischer Münze. Der zweite Sinn soll sein: Der Dienst Gottes und des Kaisers kann neben

einander bestehen ohne Gewissenseinwand, so zwar, daß man einerseits den rechten Unterschied zwischen beiden machen muß, andererseits aber weiß, gerade um Gott zu geben, was Gottes ist, um seinem Willen gerecht zu sein, muß man der Obrigkeit Gehorsam leisten. Der dritte Sinn sei: Gott gebet euch selber, weil ihr sein Bild, seine Ueberschrift traget; und der vierte endlich: Daß ihr zwei Herren, Gott und den Kaiser, habt, ist eurer Sünden Schuld; hättet ihr Gott gegeben, was Gottes ist, so dürftet ihr auch ganz frei diesem eurem König dienen. Aber ist das wirklich ein Vielsinn, der in Jesu Worten selber liegt? Jesu Antwort ist eine allgemeine Sentenz, die nur sagt: 1) daß man dem Kaiser gibt, was ihm gebührt, das schließt nicht aus, daß man Gott unverkürzt das gebe, was ihm gehört; — damit war der angebliche Gewissensscrupel beseitigt; und 2) die Rechtsfrage ist damit entschieden, daß der Herr unumwunden erklärt, allerdings gebühre dem Kaiser etwas, er habe ein Recht, etwas zu fordern — was oder wie viel, das bleibt allerdings unbestimmt, aber um dies handelte es sich bei der Anfrage gar nicht. Das ist der Sinn und zwar der einzige Sinn des Ausspruchs. Die Hinweisung auf die kaiserliche Münze, neben der ja auch die einheimische für den Tempelschatz existirte, dient bloß als Beweis, daß dem Kaiser etwas gebühre, sofern er factisch der Oberherr Israels war; das ist also nicht ein zweiter (oder erster) Sinn, sondern die Prämisse, mit welcher der Herr als *ex concessis* argumentirt. Daß man, gerade um Gott gehorsam zu sein, dem Kaiser gehorchen müsse, daß also zwischen den beiden coordinirten Sätzen sachlich sogar ein Causalverhältniß Statt finde, das liegt in dem Ausspruche selber nicht, es läßt sich nicht einmal daraus ableiten, sondern wir Christen, denen Stellen wie 1 Petri 2, 13. Röm. 13, 4. 5 in Erinnerung sind, ergänzen damit den Ausspruch Jesu, was aber nicht Sache der wissenschaftlichen Exegese, sondern der praktischen Lehre ist, die wir an den Ausspruch anknüpfen. An die Lehre vom göttlichen Ebenbild im Menschen ferner hat Jesus, indem er diese Worte sprach, sicherlich nicht gedacht, und es wäre dies sogar dann nicht zu erweisen, wenn er sonst irgendwo von jenem Begriff des göttlichen Ebenbildes in seinen Reden Gebrauch gemacht hätte, was bekanntlich nicht der Fall ist. Wenn dagegen wir an diese Lehre denken, vermöge sehr naheliegender Ideen-Association, so ist das vielmehr Sache der Betrachtung, da wir durch einen biblischen Ausspruch in uns selbst allerlei Gedanken, Erinnerungen, Vergleichen oder Antithesen erwecken lassen, die in dem

Ausspruch selber nicht liegen; müssen wir doch, auch wenn des Kaisers Bild auf der Münze uns an Gottes Bild im Menschen erinnert, für die Umschrift irgend ein Gegenbild erst suchen, das wir mit der Freiheit der erbaulichen Meditation ebenso etwa in dem Spruche: „Du bist Erde und zur Erde sollst du wieder werden“, wie in ganz anders lautenden Sätzen finden können, z. B.: „Der Herr ist mein Hirte“, oder (was in homiletischen Bearbeitungen dieses Textes schon beigezogen worden ist): „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“ (Jes. 43, 1), oder mit demselben Recht in noch zehn oder zwanzig anderen Bibeltworten. Das alles ist nicht ein Herauslegen, sondern ein Hinzudenken, praktisch durchaus erlaubt und angemessen, aber wissenschaftlich nicht zur Exegese gehörig. Oder anders gesagt: Der Herr spricht eine allgemeine Sentenz aus — wessen Bild und Namen etwas trägt, dem gehört dasselbe zu eigen; dieser Obersatz wird im Text auf die Kaisersteuer angewendet, er läßt aber noch andere, auch geistliche, allegorische Anwendung zu. So ist endlich auch die Mahnung an Israels Sünde, durch die es als Volk nicht mehr Gott allein zum König hat, lediglich ein Gedanke, auf den der Meditirende kommt, der aber objectiv nicht in dem Satze liegt; wir werden auch kaum fehl gehen, wenn wir sagen: hätten die Fragenden diesen Bußgedanken schon aus Jesu Antwort heraushören sollen, so würde und müßte er denselben irgendwie wenigstens angedeutet haben. Also mit andrem Wort: wo Stier einen Vielsinn entdeckt, da finden wir, ohne solch mystisches Element beizuziehen, einen durchaus einfachen, für sich klaren Sinn, der für den gegebenen Anlaß auch vollkommen ausreichte; aber dieser einfache, objectiv gegebene Sinn vermag in uns selbst nach dem Gesetz der Ähnlichkeit wie durch Reflexion und Folgerung eine Menge von Beziehungen wach zu rufen, durch die uns der Ausspruch praktisch noch in anderen Lagen und Fällen und in allgemeiner Weise brauchbar und lehrreich wird, als wofür er ursprünglich vom Herrn selbst bestimmt war. — Auf anderweitige Arten und Leistungen sogenannter tieferer Schriftauslegung wollen wir uns hier nicht kritisch einlassen; wir können nur die Bemerkung nicht unterdrücken, daß uns auch in diesem Gebiet mit dem Prädicat „tief“ ein erblicklicher Mißbrauch getrieben zu werden scheint; wir hören so manchmal etwas tief nennen, bloß weil es zur Hälfte unklar, unverständlich ist, also dem Denken nicht Stand hält, wofür dann eine groß und geheimnißvoll lautende Terminologie Ersatz bieten soll. Wir meinen, derjenige gehe immer am tiefsten, der einer Sache

klar auf den Grund sieht; will man noch tiefer graben, so kommt Wasser.

Mit alle dem ist aber unsre Frage, ob auch die Exegese der Schrift ebenso objectiv und voraussetzungslos verfahren müsse, wie die Interpretation irgend eines alten oder neuen Schriftstellers, noch nicht erledigt. Immer noch bleibt ja das Wort stehen: der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes — er wird also auch das Product dieses Geistes nicht verstehen, und wenn er im Interpretiren des Hebräischen und Griechischen ein Virtuos wäre; um die Schrift auslegen zu können, muß man zuvor schon den Geist selber in sich haben, der in ihr redet, sonst bleibt sie ein versiegeltes Buch. Aber ist es nicht ebenso wahr, daß dieser Geist gerade durchs Schriftwort erst erlangt wird? Nur ein Wiedergeborener kann Gottes Wort verstehen; aber sagt nicht die Schrift selber, wir werden erst wiedergeboren durch Gottes Wort? (Jak. 1, 18. 1 Petri 1, 23.) So stehen wir hier unleugbar in einem Cirkel; aus diesem kommen wir auch nicht hinaus, wenn wir etwa sagen: wer die Schrift verstehen und auslegen will, der muß zum mindesten mit derjenigen Ehrfurcht an sie herantreten, die ihr als Gotteswort, als heiliger Schrift gebührt; er muß wissen und dessen eingedenk sein, daß hier Gott der Herr mit ihm redet. Aber woher weiß er denn dies, bevor er die Schrift gelesen, und zwar mit Verstand gelesen hat? Man erwidert: er weiß es zuerst aus dem Mund der Kirche, und was sie ihm von der Schrift sagt, um ihm schon im Voraus jene Ehrfurcht einzulösen, das wird er hernach in ihr selber bestätigt finden, so daß er nun nicht mehr blos um ihres Zeugnisses willen glaubt, sondern weil er selber in der Schrift Wahrheit und Leben aus Gott gefunden hat. Das ist an sich ganz richtig; auf diesem Weg, dem Weg der Tradition, auf den wir somit an diesem Puncte nochmals hingewiesen werden, haben wir alle unsern Schriftglauben gewonnen; die Kirche gibt dem getauften Kinde (und so auch die Mission dem noch ungetauften Katechumenen) nicht etwa neben anderen Schulbüchern die Bibel in die Hand, ohne ein Wort über dieselbe zu sagen, in der Erwartung, der Zögling werde von selbst finden, daß alles Andre Menschentwort, sie aber Gotteswort sei, sondern sie sagt dem Kinde, noch ehe sie es ins Einzelne einführt, was ihr und allen Christen die Bibel ist, sie redet vor des Kindes Ohr mit Ehrfurcht von derselben und zuerst der Unterricht, hernach das Leben soll und wird, darauf rechnet sie

diesen schon zum Voraus dem Kind eingeflößten Respect bestätigen, ja erhöhen und vertiefen. Und Jeder von uns wird die Eltern und die Lehrer segnen, die ihm solche hohe Meinung von der Schrift durch Wort und Beispiel unverlierbar ins Herz geprägt haben. Wir werden auf diese Instanz, deren Gewicht wir wahrlich nicht gering anschlagen, ebendeshalb unten noch einmal zurückkommen. Aber hier handelt es sich für uns ja nicht um den praktisch-religiösen Werth, um die Lebenswirkung der Schrift, sondern um wissenschaftliche Exegese. Die Wissenschaft kann dem Glauben dienen, wofern ihre Resultate dasjenige bestätigen und ins Licht setzen, es durchs Denken reproducirt darstellen, was der Glaube unmittelbar als religiöse Wahrheit festhält, weil es dem religiösen Trieb und Bedürfniß entspricht; aber der Wissenschaft darf nicht zum Voraus schon als Gesetz auferlegt werden, sie müsse auf dem Weg ihres Forschens genau dasjenige finden, was der Glaube von ihr bestätigt wünscht. Darin liegt die Gefahr eines Conflictes, wie er unzähligemal und immer wieder hervortritt, daß die Wissenschaft das, was der Glaube setzt, für unwissenschaftlich, also von ihrem Standpunct aus für unwahr, für Täuschung, der Glaube aber die Wissenschaft für irreligiös, für gottlos erklärt. Ein kühnes Wagnis ist es in der That gewesen, daß das Christenthum der Wissenschaft die Hand geboten hat; denn ein In=Dienste=Nehmen ist das, wenn man genau zusieht, keineswegs. Die Wissenschaft kann und wird durch ihre Resultate den mannichfachen menschlichen Interessen, und so auch dem religiösen, große Dienste leisten, aber sie kann sich keiner Macht, auch nicht irgend einer Religion, zum Voraus pflichtig machen, weil sie nur da überhaupt existiren und gedeihen kann, wo sie mit voller Freiheit die Wahrheit suchen und die gefundene mittheilen, darf. Dieses Grundverhältniß macht man sich theologischer- und kirchlicherseits immer noch vielfach nicht klar; man wünscht wohl als eine Zierde der Kirche auch Gelehrsamkeit, man will nicht auf die Ehre verzichten, die Wissenschaft zu pflegen, aber man möchte sie doch, wie im Mittelalter die Philosophie, nur als ancilla anstellen, und das ist im Lauf der Zeit zur Unmöglichkeit geworden; man kann sich der Anerkennung immer weniger verschließen, daß auch die wissenschaftliche Ueberzeugung, wie der religiöse Glaube, Gewissenssache ist. Allen denen, die das theologische Studium unter dem Vorwand, es praktischer zu machen, in engere Gränzen einbannen wollen, muß gesagt werden: Ihr habt die Wahl, entweder verzichtet auf alle Wissenschaft, stellet nach methodistischer

Weise Laienprediger an die Spitze der Gemeinden und examinirt sie nicht mehr in Philosophie und Theologie, Philologie und Geschichte, sondern taxirt sie einzig nach dem Thermometer des Glaubenseifers, oder aber, wenn euch das doch allzu bedenklich scheint, wenn ihr also Wissenschaft in der Kirche haben wollt, so nehmt auch die daran haftende Gefahr mit in den Kauf. Das Wagnis ist aber keineswegs beängstigend. Die Wissenschaft sucht ja nichts als Wahrheit, lautere Wahrheit, und wer da behauptet, sie sei auf immer dazu verdammt, die Wahrheit nicht zu finden, sondern was sie heute als solche proclamire, das werde morgen von ihr selbst cassirt, um eine neue Wahrheit an seine Stelle zu setzen, die übermorgen abermals als Irrthum über Bord geworfen werde: Der kennt nicht den Schatz wirklicher und bleibender Wahrheit, den die Menschheit der Wissenschaft verdankt, und zudem thut er dem menschlichen Geist und dem, der ihn geschaffen und ausgerüstet und zum Erkennen der Wahrheit berufen hat, die größte Schmach an. Die Kirche aber, wenn sie mit der Wissenschaft sich verbündet, zeigt damit eben das sichere Vertrauen, daß, was sie als Glaubensinhalt besitzt, sich auch unter den rücksichtslos sichtenden Händen der Wissenschaft als Wahrheit glänzend bewähren werde, eben weil sie gewiß ist, daß es Wahrheit ist. Die Angst vor der Wissenschaft ist nur ein fatales Zeichen, daß man seiner eignen Sache nicht völlig traut; hätte das Papstthum ein besseres Gewissen gehabt in Betreff der Wahrheit seiner traditionellen Lehre, es hätte keinen Keger zu verbrennen gebraucht, die Wahrheit würde von selber alle Negationen beseitigt haben. Hat also die Kirche allen Grund, die Wissenschaft auch in Bezug auf die religiöse Wahrheit frei gewähren zu lassen: so findet dies auch auf die Exegese seine Anwendung. Sobald religiöse Gegenstände, also auch die Schrift und ihre Erklärung, der Wissenschaft in die Hand gegeben werden, treten sie damit in eine Reihe mit allen anderen Objecten wissenschaftlicher Forschung; man kann sagen — und wir hoffen, daß dies nicht böswillig mißdeutet werde —: wie es für den Mediciner, den Physiologen u. s. w. kein noli me tangere gibt, so ist auf der Gegenseite für die wissenschaftliche Untersuchung das Heilige vorerst nichts Heiliges, d. h. Exemtes, kein verschleiertes Bild, dessen Hülle nicht gelüftet werden dürfte; keine Thesis gibt es, die nicht erst geprüft werden dürfte, ob sie probehaltig ist, ob sie dem denkenden Geist als Wahrheit sich ausweist. Es ist ein sehr bibelfester Theolog, Culmann, der in seiner Ethik irgendwo von der Wissen-

schaft (zunächst der Philosophie) den Ausspruch gethan hat, sie habe das Recht, hinter Alles zu kommen.

Aber nun eben ergeben sich Folgerungen, die erst noch genauer erörtert werden müssen. Nach dem Gesagten hätte also auch der Exegete, nemlich der wissenschaftliche, wenn er an das neue Testament herantritt, alle die Voraussetzungen, die der kirchliche Glaube nicht nur in Bezug auf den Inhalt desselben, sondern auch in Bezug auf das Buch als Buch festhält, bei Seite zu setzen; es liegt ihm vor als ein literarisches Document aus bestimmter Zeit und einem bestimmten historischen Lebenskreis, und er hätte es vorerst ganz gleichmäßig zu behandeln, wie er etwa einen Dialog von Plato oder eine Ode von Horaz interpretiren würde. Wir nehmen nicht den geringsten Anstand, dies mit den in der Sache selbst liegenden Vorbehalten zuzugestehen. Denn erstens machen wir auch an den Interpreten eines heidnischen oder modern-weltlichen Autors bestimmte sittliche Forderungen, die nicht etwa von außen her, von einer fremden Macht dictirt werden, sondern die die Wissenschaft selbst erhebt. Wir fordern von Jedem in erster Linie unbedingten Respect vor der sich der Erkenntniß darbietenden Wahrheit, also Beseitigung oder Unterordnung aller vorgefaßten Meinungen, aller Vorliebe oder Abneigung; das, was ist, was wirklich ist und als solches vor die Augen des Geistes tritt, muß unbedingt anerkannt werden. Gleichermassen fordern wir von Jedem, daß er nicht an Aeußerem und Einzelnem hängen bleibt, nicht hiernach seinen Autor beurtheilt und dessen Gedanken reproducirt, d. h. verunstaltet, sondern daß er willig, ja mit Selbstverleugnung in den Geist des Autors eindringt. Ebenso fordern wir, wenn überhaupt ein Schriftsteller werth geachtet wird, daß man sein Werk interpretire, zum Voraus wenigstens so viel Pietät gegen ihn, daß der Erklärer nicht die Neigung mitbringt, an seinem Autor Schlechtes, Thörichtes, Unwahres zu finden und ihn so zum Schlachtopfer für die eigene Weisheit zu machen. Nach einem bekannten Dictum ist, wenn ein Schriftsteller und ein Leser zusammenstoßen und es klingt hohl, nicht immer der Schriftsteller, sondern wohl auch einmal der Schädel des Lesers, resp. Auslegers, daran schuld; also wenn es irgendwo Anstöße gibt, so hat der letztere nicht das Recht, sofort den Schriftsteller einer Inconsequenz, eines Selbstwiderspruches, einer Albernheit oder Leichtgläubigkeit zu beschuldigen; die Sache kann an sich sehr einfach, klar und wahr sein, nur der Leser sieht noch nicht hell genug; es ist Pflicht der Bescheidenheit,

zuerst die Ursache der Unklarheit nicht im Autor, sondern in uns selbst zu suchen. Werden diese Forderungen, die ganz allgemein sittlicher Natur sind, erfüllt, so wird — das zu erwarten ist Glaube! — der Leser und Ausleger mit innerer Nothwendigkeit zu der Erkenntniß kommen, daß hier göttliche Wahrheit quellenmäßig gegeben sei; was wir ihm somit als Voraussetzung nicht zumutheten und auf wissenschaftlichem Gebiet gar nicht zumuthen durften, das wird ihm dann als Resultat sich ergeben.

Zweitens wurde oben schon von uns anerkannt, daß auch auf den selbstständigsten, objectivsten Ausleger die Tradition insofern eines bestimmenden Eindrucks nicht verfehlen könne, als er bescheidenrweise immer eher geneigt sein wird, einen Irrthum auf seiner Seite anzunehmen, wenn eine ganze Reihe bewährter Männer vor ihm eine Schriftstelle anders verstanden hat als er. Etwas Aehnliches gilt von dem Respect vor der Schrift im Allgemeinen. Jeder, der als getaufter Christ unter Christen aufgewachsen ist und nun wissenschaftlich ausgerüstet sich zur Interpretation der Schrift anschickt, bringt jenen Respect vor der Bibel als heiligem Buche schon mit. Und das ist ganz gut und heilsam, weil es ihn zum Voraus dagegen schützt, mit leichtfertiger Hand sein Object zu tractiren, mit schnellem oberflächlichen Urtheil Propheten und Apostel zu meistern. Diese Bescheidenheit thut der Objectivität seiner Christauslegung keinen Eintrag; ist es doch selbst profanen Schriftwerken gegenüber, je mehr sie Geist und Gehalt haben, um so gewisser wahr, daß, wer interesselos oder gar mißtrauisch an sie herantritt, sie niemals richtig auffassen wird, daß sie, um ihre Schätze aufzuschließen, ein liebevolles Eingehen erheischen. Ein Exeget, der seinen Zuhörern in einer sogenannten Einleitung den Werth und die Zuverlässigkeit eines biblischen Buches zum Voraus verdächtig macht, ehe sie nur den Inhalt desselben genau und gründlich kennen, handelt ebenso gewissenlos wie unwissenschaftlich. Aber wie ein geschichtliches, z. B. ein biographisches Werk, dem es zur Zierde gereicht, daß es mit Pietät geschrieben ist, doch einen wissenschaftlichen Werth nur dann anzusprechen hat, wenn die Pietät nirgends den Wahrheitsinn beeinträchtigt, wie vielmehr auch in diesem Fall die reinste, unbestechlichste Wahrheitsliebe auch die höchste Pietät ist, so ist auch der Exeget weder berechtigt, noch durch irgend eine Rücksicht moralisch genöthigt, die sich ihm aufdringende Wahrheit aus Pietät zu verleugnen. Strauß hat bekanntlich den Grundsatz aufgestellt: je mehr ein evangelischer Bericht zur Verherrlichung Jesu

gereiche, um so verdächtiger sei die Geschichtlichkeit desselben; dieser „infernale Anti-Verherrlichungs-Kanon“, wie ihn Tholuck genannt hat, ist auch in unseren Augen eine nichtswürdige, heillose Maxime. Aber daraus folgt nicht, daß etwa die entgegengesetzte Maxime: „Je mehr eine Interpretation zur Verherrlichung Jesu oder der Apostel dient, um so wahrer ist dieselbe“, eine richtige wäre. Wahrheit allein, tendenzlose, reine Wahrheit ist das oberste Gesetz auch auf diesem Gebiete der Forschung, und gerade sie wird am Ende und im Zusammenhange des Ganzen immer am allermeisten den verherrlichen, der selbst die Wahrheit ist und den wir allein sollen Meister nennen. — Wenn drittens zum Verständniß der Schrift gefordert wird, daß man zuvor schon den Geist Gottes, denselben, der in der Schrift redet, in sich habe, so ist dies in allgemeinerer Weise abermals ein Requisit, das auch jedem menschlichen Buche gegenüber um so mehr gilt, je mehr Geist darin ist. Soll der Schriftsteller auf den Leser wirken, soll er von diesem auch nur gefaßt werden, so müssen im Leser schon gewisse Anknüpfungspuncte für ihn vorhanden sein, Fragen, auf die er ihm Antwort gibt, Lebenserfahrungen, Empfindungen u. s. w., die den Berührungspunct zwischen beiden bilden. Eine historische Erscheinung z. B., die der Schriftsteller darstellt, eine Persönlichkeit oder Thatsache, kann der Leser absolut nicht verstehen, wosfern er nicht die Triebfedern, die darin wirksam sind, in irgend einem, wenn auch schwachen Maße in sich selber vorfindet; so wird auch ein Dichterverk von einem erzprosaischen Menschen niemals richtig aufgefaßt, geschweige denn genossen werden. In diesem Sinn also müssen wir auch von dem Exegeten fordern, daß er eine der Schrift homogene Verfassung der Seele schon mitbringe. Wir könnten dies einfach so formuliren: was er mitbringen muß, das ist das Gewissen; nur würden wir dadurch leicht den Schein erregen, als theilten wir den falschen, obwohl dermalen sich vielfachen Beifalls erfreuenden, viel zu ausgedehnten Gewissensbegriff, wonach am Ende es auch als Gewissensforderung geltend gemacht wird, 1 Joh. 5, 7 für echt zu halten oder in Hiob 19, 25 die Auferstehung Christi und die Auferweckung der Todten gelehrt zu finden, oder wonach doch alle Religionswahrheit, auch die dogmatische und historische, sich unmittelbar durchs Gewissen beweisen soll. Wir sagen daher besser: was der Exegete schon mitbringen muß, das ist diejenige sittlich-religiöse Grundstimmung, die wir kurzweg die theistische nennen können, jener Grundzug der Seele, kraft dessen sie nur in einem lebendigen, persönlichen,

überweltlichen Gott ihr Ruheziel findet, in ihm aber auch den heiligen Zeugen und Richter ihres Wollens und Thuns zu fürchten bereit ist. Sagt man uns, das seien schon sehr bestimmte dogmatische Voraussetzungen, mithin eine unter ihrem Einfluß stehende Exegese schon nicht mehr objectiv; nur wer in der Absolutheit, wie etwa Strauß und Seinesgleichen, mit allen religiösen Voraussetzungen tabula rasa gemacht habe, sei im Stande, ganz objectiv zu verfahren: so ist es eben dies, was wir leugnen. Dieser extreme Naturalismus und Nihilismus, der zum Voraus feststellt: es gibt kein Wunder, ist selber die allerwillkürlichste, gewaltsamste Voraussetzung, während das, was wir oben fordern, genau beim Licht besehen, ganz das Gleiche ist, wie wenn wir sagten: wer die Schrift verstehen will, der muß ein Mensch — nicht bloß ein halber, sondern ein ganzer Mensch sein, muß ein menschlich Herz und Gewissen haben. Steht dieser Gemüths- und Willensbestimmtheit die erforderliche wissenschaftliche Vorbildung und Kenntniß zur Seite, so ist die Qualificirung zum Exegeten vorhanden. — Man sieht, auch diese Befähigung ist keine specifisch andere, als die zu jeder wissenschaftlichen Arbeit, nur nach der Art derselben modificirt, gefordert werden muß. Das Unterscheidende ist hier bloß dies, daß in dem ganzen Menschen, den wir zum Exegeten haben wollen, nicht gerade das Tiefste, Edelste, — dasjenige, zu dessen Lebensnahrung die Schrift und ihr substantieller Inhalt bestimmt ist, nemlich das sittlich-religiöse Element, fehlen darf. Hat er dieses in sich nicht ausgebildet oder hat er es mit eignem Willen ruinirt, dann allerdings fehlt ihm die wesentliche innere Disposition für die Schrift, und wenn er dennoch exegetirt und kritisirt, so ist es, wie wenn ein Mensch, der alles musikalischen Sinnes baar ist, ein Werk von Händel oder Beethoven kritisiren und erklären will. — beides ist eine Profanation. — Viertens aber: wenn Obiges, dies allgemein Menschliche, wie es oben gesagt ist, für den Exegeten genügen soll, so scheint aus der früheren Auseinandersetzung sogar zu folgen, daß, was darüber ist, vielmehr vom Uebel, also derjenige Exeget der bessere wäre, der, ehe er etwa an das Evangelium Johannis oder an den Römerbrief geht, um darüber eine Vorlesung zu halten oder einen Commentar zu schreiben, nicht vorher schon irgend ein dogmatisches System sich angeeignet hätte, ja der von den existirenden Lehrgebäuden gar nichts wüßte. In der That haben sehr gefeierte Theologen schon den Wunsch ausgesprochen, einmal alle Theologie vergessen und so die Schrift wie zum ersten Male lesen zu können. Ganz unmöglich

ist solch eine Abstraction in der That nicht. Wir wollen dem wohlverdienten Ruhm unserer Systematiker gewiß nicht zu nahe treten, dem Werthe des Fleißes und Ernstes, des Scharfsinns und Tieffinns, der gestaltenden Kunst und der Unerschöpflichkeit der Ideen auch nicht das Mindeste entziehen; aber lassen nicht alle Systeme — auch diejenigen nicht ausgenommen, die sich rein nur aus der Schrift construiren wollen — schließlich das Gefühl in uns zurück, daß auf den gemeinsamen Grund neben Gold, Silber und Edelstein doch immer mehr oder weniger Holz, Heu und Stoppeln gebaut worden? daß so oft gerade das, was man gern wissen möchte, was man am nöthigsten wissen sollte, entweder umgangen oder mit Worten gelehrt wird, die uns gerade so klug lassen, als wir zuvor waren? Da kehrt man denn um so gern und begieriger zur Schrift zurück, und dies eben, daß jeder Theolog — und zwar im wissenschaftlichen Interesse —, indem er exegetisch, eigentlich immer die Sache von vorn anfängt, somit der frische Quell täglich in die Wissenschaft (wie anderwärts in das religiöse Leben der Gemeinde) hereingeleitet wird, das bewahrt die evangelische Kirche vor Erstarrung und die evangelische Theologie vor Scholastik. — Andererseits aber geben wir ebenso bereitwillig zu, daß jene Abstraction immer nur relativ vollzogen werden kann und daß die Unmöglichkeit, sich aller Voraussetzungen zu entäußern, selbst wieder zum Vortheil ausschlägt. Schon oben haben wir die theistische Welt- und Lebensanschauung und Seelenstimmung als eine sogar nothwendige Bedingung gerade für objective Exegese anerkannt. Aber auch Weiteres, Concreteres von christlichem Bewußtsein kommt der Klarheit des Schriftverständnisses und der Wahrheit der Exegese zu Statten. Die Schrift führt uns in Lehre und Geschichte eine Menge von Seelenzuständen und Seelenvorgängen vor Augen, die nur verstanden werden können, wenn wir dasselbe oder doch Gleichartiges in uns selbst erlebt haben. Wer nicht aus der Sünde und Sünden-erkenntniß durch Buße und Glauben den Weg zum Frieden Gottes gefunden hat, wird den Römerbrief nicht verstehen; ebenso wird das Verfahren Jesu mit so verschiedenen Individuen nie gründlich begriffen, also auch seine Worte nicht richtig ausgelegt — namentlich auch oft falsch vertheidigt werden, wenn nicht christliche Erfahrung uns hilft, in jene Individuen einen genauern Einblick zu gewinnen. So wird auch die Wärme in so vielen apostolischen Glaubens- und Liebesbekenntnissen, es wird z. B. das Hyperbolisch-Rautende in so manchen Sätzen des ersten Johannisbriefes von dem Exegeten nicht ab-

geschwächt werden, der selber, wenn auch nicht einem Johannes gleich, doch ebenso aufrichtigen Herzens in der Liebe Christi und in der Bräuerliebe lebt. — Und so werden wir das Resultat vorstehender Erörterungen vielleicht in die These zusammenfassen dürfen: die Objectivität der Exegese, wie sie durch das consequent festgehaltene formale Princip des Protestantismus schlechterdings gefordert wird, läßt nicht zu, daß der Exeget mit dogmatischen Voraussetzungen an seine Arbeit geht und diese durch jene bestimmt werden läßt; wohl aber gestattet sie nicht nur, sondern fordert gewisse ethische Bedingungen seitens des Auslegers, unter welche wir auch die oben zuerst namhaft gemachte theistische Grundgesinnung rechnen, eben weil sie — wie ihr Gegentheil — wesentlich Gesinnung ist.

Damit sind die Erfordernisse biblischer Exegese allerdings auf ein, wenn wir so sagen sollen, menschliches Maß reducirt, eben so fern wir sie neben der selbstverständlichen intellectuellen und scientificen Qualifikation des Auslegers wesentlich als sittliche fassen, und zwar als solche, die — mutatis mutandis je nach der Natur des Gegenstandes — auch für jede andere wissenschaftliche Thätigkeit nöthig sind. Damit wird so wenig, als irgend im Gebiete des Sittlichen, die Anerkennung ausgeschlossen, daß wir das Wollen wie das Vollbringen von Gott empfangen; er muß uns Herz und Auge aufthun, wenn wir irgend eine Wahrheit, also um so mehr diejenige erkennen sollen, die überweltlichen Wesens und Inhaltes ist. Das eben haben die Alten mit der Forderung der invocatio Dei zum Auslegungsgeschäft gemeint. Also nicht die richtige These wollen wir antasten, daß Gottes Wort nur durch Gottes Geist ausgelegt werden kann: nur derjenigen Ueberspannung derselben muß entgegengetreten werden, die deutlich genug in manchen Erscheinungen des religiösen Lebens im Volke, mehr verhüllt auch in einzelnen theologischen Richtungen zu erkennen ist, wonach jedes Schriftwort eigentlich ein delphisches Orakel wäre, das nur geweihter Priester Mund oder ein neuer Prophet in verständliche Sprache zu übersetzen vermöchte, oder — um neutestamentlich zu sprechen — als ob alle biblischen Autoren in Zungen redeten, und somit diesem ihrem Charisma als zweites Charisma die *ἐμπνευμα γλωσσῶν* zur Seite treten müßte. An dergleichen Einbildungen hat allerlei Prophetenthum und Sectenwesen seinen Halt und weiß dadurch der Menge zu imponiren; wer in der Schrift Dinge findet, die gar nicht in ihr liegen, die von Aposteln und Propheten gar nicht als das Ihrige anerkannt würden, der wird von der

Unvernunft als erleuchteter Gottesmann gepriesen. Glossolalie in diesem Sinne ist die Sprache der Schrift wahrlich nicht; sie redet zwar allenthalben aus dem Geist, aber *διὰ τοῦ*, nur darum kann die Bibel, ohne daß man jedem Exemplar derselben einen Commentar beigelegt, ein Volksbuch sein.

Der Objectivität, die uns als oberste Forderung auch für die Schrifterklärung gilt, steht aber schließlich die Subjectivität des Auslegers noch als eine Macht gegenüber, der wir uns nicht völlig entledigen können und die nur dadurch unschädlich gemacht wird, daß wir ihren Einfluß offen und ehrlich eingestehen, wie ja überhaupt der Unterschied zwischen den Theologen, die sich ihres (biblischen oder kirchlichen) Objectivismus rühmen und uns Andere Subjectivisten schelten, zumeist nur darin besteht, daß die letzteren dieses Mitwirken der Subjectivität aufrichtig gestehen, jene aber nicht. Hundertmal sind es keine objectiven, zwingenden Gründe, die den Exegeten dazu bewegen, eine Stelle so zu erklären, wie er es thut, und nicht, wie Andere es thun, sondern es ist der unmittelbare, subjective Eindruck, den er davon empfängt, der viel stärker, viel nöthigender ist, als die Gründe, die er hintennach dafür angeben kann, und die darum einen andern Ausleger auch ungerührt und unbefiegt lassen, der, vielleicht geistig und gemüthlich ganz anders organisirt, ebenso bestimmt einen völlig andern Eindruck von dem gegebenen Schriftwort empfängt. Ich für meine Person verstehe z. B. Matth. 10, 28 unter dem, der auch Leib und Seele *ἐν γέεννῃ* zu verderben Macht hat, nicht den Satan, sondern Gott; ich muß zugeben, daß in dieser Stelle auch Satan nicht zu unterschätzende Gründe für sich hat, aber es ist mir nach meinem Gefühl unmöglich, den Satan mit solcher Macht bekleidet, überhaupt ihn in diesem Zusammenhang auch nur gleichsam im Hintergrunde stehend zu denken, wie ja weder Jesus noch die Apostel uns jemals den Satan fürchten heißen (nicht einmal Eph. 6, 11—13 hat diesen Sinn), und so lege ich das Hauptgewicht auf diejenigen Argumente, die hier für die Furcht Gottes im Gegensatz zur Menschenfurcht sprechen. So kenne ich z. B. Luc. 7, 47 alle die Gründe sehr wohl, die dafür anzuführen sind, daß Jesus die Liebe der Sünderin nur als Kennzeichen der ihr schon zuvor erteilten Sündenvergebung, nicht als Realgrund der Sündenvergebung selber bezeichne; trotzdem fühle ich mich außer Stande, den Eindruck los zu werden, daß die Worte so gemeint sind, wie sie lauten, daß in der Liebe des Weibes der Herr

diejenige Qualität erkannt hat, durch die sie der Vergebung ihrer Sünden sich werth gemacht. Und ist es nicht, wenn wir der Wahrheit die Ehre geben wollen, auch diese Subjectivität gewesen, aus welcher die verschiedene Auffassung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahles bei Luther und Zwingli erwuchs, und durch die eine objective Widerlegung des einen durch den andern zur Unmöglichkeit wurde? Der Exeget, welcher auch auf diese Seite seines Geschäftes sorgfältig achtet, der sich überall und immer, wo die Subjectivität am Ende den Ausschlag gibt, dessen auch klar bewußt ist und es nicht verhehlt, wird nicht nur seinerseits dadurch vor absprechendem Urtheilen bewahrt, sondern er wird der objectiven Wahrheit dadurch besser dienen, als wenn er, um in Religion und Theologie nur Alles fix und fertig zu haben, jenes psychologische Moment verleugnet.

Die Gottesbildlichkeit des Menschen.

Von

Wilhelm Engelhardt,

zweiten Pfarrer in Weiden (Bayern).

„Herr, was ist der Mensch?“ fragt der königliche Sängers Ps. 8, 5 und gibt Ps. 6 zur Antwort: „Du hast ihm wenig entzogen von Elohim“, hast ihn wenig zurückstehen lassen hinter Elohim. Dieß sind Worte des Bekenntnisses, die uns zurückweisen auf den Anfang des Menschengeschlechtes, auf die Worte Gen. 1, 26. 27 und Gen. 2, 7. In der erstern Stelle heißt es: „Und es sprach Elohim: Wir wollen Menschen machen in unsrem Bilde, nach unsrer Aehnlichkeit, und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alles Gethier der Erde und über alles Gewürm, das auf der Erde kriecht. Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde; in dem Bilde Elohims schuf Er ihn.“ Und Gen. 2, 7 wird uns über die ganz anders als die der übrigen Geschöpfe geschehene Schöpfung des Menschen berichtet: „Und es bildete Jehova Elohim den Menschen als Staub von der Erde und hauchte in seine Nase einen lebendigen Odem, und es ward der Mensch zur lebendigen Seele.“ Bei diesen beiden Stellen müssen wir, ohne unsre Frage: worin die Gottesbildlichkeit des Menschen bestehe, schon jetzt beantworten zu wollen, etwas verweilen. Was zunächst den Plur. אֱלֹהִים betrifft, so wird derselbe entweder als plur. majestaticus oder trinitarisch oder als Selbstaufforderung, so daß Gott sich als Object sich selber gegenüberstellt, oder endlich communicativ aufgefaßt,

als Berathung Gottes mit den Ihn umgebenden, seinen himmlischen Rath bildenden seligen Geistern, die zugleich seine innweltliche Wirksamkeit vermitteln (Hebr. 1, 14). Für letztere Auffassung ist namentlich Delitzsch, der mit Berufung auf Ps. 8, 6: מַאֲלָהִים und auf den Umstand, daß die Engel מַאֲלָהִים Gen. 6, 2. Ps. 39, 1. 89, 7. Hiob 1, 6. 38, 7 genannt werden, woraus nothwendig folgt, daß auch die Engel das Abbild ihres Erzeugers, also Gottesbildlichkeit an sich tragen, sagt: „Der Mensch ist ein gottesbildliches und also nahezu göttliches Wesen und demnach auch engelsbildlich, weil er nach dem Bilde Gottes und derer, welche Gottesbild bereits an sich tragen, der Engel, geschaffen worden ist“, und der gleichen Meinung huldigt Ph. Nicolai, der erklärt: „Der Mensch ist semiangelus und semimundus; denn mit Leib und Seele hat ihn Gott begabet, und da er in diesen zweien Wesen besteht, ist er seiner Seele nach mit den Engeln verwandt und nach dem Leib mit der Welt, darin er wohnet.“ Weit entfernt, die Richtigkeit des Satzes, daß auch die Engel als מַאֲלָהִים das Bild Gottes, das מַאֲלָהִים an sich tragen, zu bestreiten, kann ich doch nicht anerkennen, daß der Plur. in Gen. 1, 26 ein Sich-Zusammenfassen Gottes mit den Engeln sei; denn a. ist nirgends in der Schrift davon die Rede, daß die Engel bei der Schöpfung des Menschen mitgewirkt haben, vielmehr zeigt Gen. 2, 7. 22. Jes. 40, 13. 44, 24, daß Gott der alleinige Schöpfer des Menschen gewesen ist; b. steht dieser Annahme der Umstand entgegen, daß es heißt: „Elohim schuf den Menschen nach seinem Bilde“; c. läßt sich weder aus Hebr. 2, 7. Ps. 8, 6 noch aus Luc. 20, 36 der folgerichtige und unbestreitbare Schluß ziehen, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen zugleich eine Engelsbildlichkeit sei; denn Ps. 8, 6 redet davon, daß dem Menschen in seiner ursprünglichen Anlage, dem ersten Adam, wie er aus Gottes Schöpferhänden hervorgegangen ist, dessen vollkommenstes Gegenbild der zweite Adam, Christus, ist, ein wenig fehlte bis zur Gleichheit mit Elohim, weil er ein materielles, körperliches und beschränktes Wesen ist; aber eben in seiner Gottesbildlichkeit ist er, so zu sagen, Elohim in der körperlichen Schöpfung, in die er gestellt ist. Wir werden also auf Grund der neutestamentlichen Aussagen in Col. 1, 16 und Joh. 1, 3, die einen Commentar zu unsrer Stelle liefern, sagen müssen: dieser Plur. ist der trinitarische, indem Gott lediglich von sich und mit sich selber redet, und des Menschen Schöpfung ist ein Werk des dreieinigen Gottes; der Mensch ist da, weil ihn Gott aus

dem feinsten Staub der Erde gebildet und einen lebendigen Odem in seine Nase geblasen hat, durch den er eben zu Gottes Bild geworden ist, da derselbe zur lebendigen, d. h. sich selbst wissenden und wollenden, Seele ward. Während nämlich die übrige Welt entstanden ist durch das Wort seines Mundes, verdankt der Mensch sein Dasein dem eignen Hauche Gottes, welcher das Siegel und Unterpfand seiner Gottesverwandtschaft, seiner gottesbildlichen Würde ist. Darum wird auch von keiner andern der uns umgebenden sichtbaren Creaturen gesagt, daß sie geschaffen sei durch Gottes Hauch, nach Gottes Bild; denn wenn es Ps. 33, 6 heißt: „Alles Heer des Himmels ist gemacht בִּיר בִּרְיָה“, so will das nicht sagen, daß Gott ihm von seinem Geiste eingehaucht habe, sondern daß es gemacht und belebt sei durch den spirando von Ihm ausgehenden Geist. Alle sichtbaren Creaturen sind Werke, in denen sich die wunderbare Weisheit Gottes spiegelt, und in Folge dessen verwirklichte Gottesgedanken, Ps. 93, 6. Spr. 3, 19; sie beweisen seine ewige Kraft und Gottheit, Röm. 1, 20 und sind deutliche Spuren und Kennzeichen seiner segnenden Güte. Denn obgleich die Sonne (Ps. 19, 1—7) eine laute Predigerin von der lichten Herrlichkeit Gottes ist, deren Stimme überall gehört wird, obgleich der nächtliche Himmel mit seinem zahllosen Sternenneer in deutlichen Schriftzügen des göttlichen Namens leuchtet, Ps. 8, 4, wenn auch Gott selbst mit der Sonne Ps. 84, 12. Mal. 4, 2 verglichen wird und seine Augen heller sind, denn die Sonne, Sir. 23, 28, so lesen wir doch nirgends, daß Sonne und Mond oder irgend eine andere Creatur außer dem Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Obwohl er aber die Gottesbildlichkeit an sich trägt, heißt er doch nicht darnach, sondern er wird אָדָם genannt, welches Wort nicht, wie Einhorn und Richers wollen, von dem Hesek. 19, 10 vorkommenden דָם = דְּמֵת abzuleiten ist, sondern ganz natürlich von אָדָם herkömmt, weil der Mensch nach der Grundlage seines Wesensbestandes von Erde genommen ist.

Geradezu unbegründet ist es, אָדָם und דְּמֵת streng zu unterscheiden, wie die griechischen Väter thun, die ersteres mit εἰκών und letzteres mit ὁμοίωσις übersetzten und jenes entweder in die künftige, durch die sittliche Selbstthätigkeit erst zu erreichende Vollendung (so Iren., Clemens Alex., Origenes) oder in die geistige Natur oder in die Conformität und Gemeinschaft mit dem Urbilde, dem Logos, letzteres dagegen in die Ähnlichkeit der ἀρετή (Joh. Damasc.) oder in die Theilnahme am heil. Geiste setzten. So unterscheidet auch

Augustin (de spir. et anima): imago, quia rationalis, similitudo, quia spiritualis, während Chryl. Alex. diese Unterscheidung mit der Bemerkung: οὐδὲν ἕτερον τὸ κατ' εἰκόνα δηλοῖ πλην ὅτι κατ' ὁμολώσιν (adv. anthropom. c. 5) geradezu zurückweist. Auch die Unterscheidung von Hävernisch, wonach ersteres Abbild, letzteres Aehnlichkeit bedeutet, ist unnöthig, weil die einfachste und natürlichste Annahme die ist, daß hier ein ἐν διὰ δυοῖν stattfindende zur Verstärkung des Begriffes. πνεῦμα endlich bezeichnet das Seelenleben des Menschen in seinem Unterschiede von dem Leben des Thieres, dessen Odem „der überall wehende Lebenswind der Natur ist, welcher im einzelnen Thiere zu einer gewissen Selbstständigkeit fixirt ist“.

So steht denn der durch Gottes Willen und nach seinem Bilde geschaffene Mensch da als die höchste Blüthe und Krone der Schöpfung, als das Ziel derselben, auf den hin Alles geschaffen ist, als das Band zweier Welten, als der geistige Gipfel der ganzen Schöpfung, als das Centrum oder, um mit Phil. Nicolai zu reden, als das Herz alles Geschaffenen, als das Schlußglied des ganzen Schöpfungswerkes und das Bewegungsprincip der Weltgeschichte, als der Erstling aller Creaturen, Jac. 1, 18: halb von der Welt und halb aus Gott ist er, indem er die lebendige, von Gottes Hauch bewegte Seele in seinem Leibe trägt, die einigende Mitte von Himmel und Erde.

Allein worin besteht denn diese Gottesbildlichkeit des Menschen? Das ist die Frage, um die es sich uns handelt und die aus Geschichte und Schrift zu beantworten wir als unsere Aufgabe erkennen; indessen ist es nicht meine Meinung, eine ausführliche dogmenhistorische Darstellung der Entwicklung dieser Lehre zu geben, sondern nur die Grundzüge zu dieser Entwicklung namhaft zu machen.

Einstimmig setzen die Kirchenlehrer die Gottesbildlichkeit des Menschen in die Intelligenz und Freiheit mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß es der menschlichen Selbstthätigkeit anheim gegeben war, dieses Urbild zu bewahren und zu entwickeln oder durch widergöttliche Bestimmung zu verlieren. Einige (Justin, Iren., Tertull.) beziehen die Gottesbildlichkeit auf den ganzen Menschen, demgemäß auch auf den Leib, während die meisten sie ausschließlich auf die geistige Natur oder die geistigen Vermögen des Menschen beschränken und das εἰκών ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ erblicken (Athanas.

de incarn. 3—5. 10. 11), was Johann. Damasc. (II, 12) so erklärt: καὶ εἰκόνα, νοερὸν καὶ αὐτοεξούσιον ἐποίησεν αὐτόν. Diese beiden eben genannten Momente sind es denn auch, in welche sie alle (Justin. Apol. II, 14. I, 28. Iren. IV, 4. 3. Tertull. c. Marc. II, 5) das unterscheidende Merkmal des Menschen von den anderen Creaturen setzen, so daß ihnen die Gottesbildlichkeit in der freien selbstbewußten Persönlichkeit liegt, deren Fortbesitz von dem rechten Gebrauch der Freiheit von Seiten des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen abhängig ist. Als Urbild des Menschen betrachten sie den Logos, Augustin dagegen die ganze Trinität, weshalb sie die Erlösung ihrem Wesen nach als Erneuerung in dieses urbildliche Bild auffassen und Augustin (de trin. 15, 15) die Erneuerung durch die Wiedergeburt sich vollziehen läßt, in Folge deren das Erinnern, Erkennen und Wollen des Menschen Gott zum Inhalt hat. Indessen bezeichnen sie die einzelnen Momente der Gottesbildlichkeit des Menschen, oder was dasselbe ist, seiner Vollkommenheit, die Irenäus (IV, 38, 1. 2. 3) als eine noch kindliche, erst der Entwicklung zur Reife des Mannesalters bedürftige betrachtet, näher, namentlich Athanasius, der sie alle zusammenfaßt und besonders das Anschauen Gottes und das Leben in Gott hervorhebt, während Irenäus (III, 23, 5. VI, 6, 1) zum Begriff des vollkommen wahren Menschen die Theilnahme an dem göttlichen Geiste und die durch denselben vermittelte Gemeinschaft mit Gott zählt, ein Gedanke, der sich gleichfalls bei Cyrill. Alex. (I. c. c. 2. 3. 5) ausgesprochen findet, wo es heißt: „Zugleich mit der Schöpfung hauchte Gott der vernünftigen Seele den heiligen Geist, den Geist des Lebens ein, damit das ihr eingeprägte Gottesbild noch heller erglänze; durch diese Begeisterung wird sie geheiligt und recht eigentlich des göttlichen Wesens theilhaftig, nicht als ob sich der göttliche Geist in den menschlichen verwandelte, sondern Er wohnt und wirkt ihm inne“; daher ist dem Cyrill die Wiedergeburt „die Wiedererneuerung der ursprünglichen Begabung, die Wiedererhebung unserer Natur zu der Heiligung, die sie in der Schöpfung empfangen hatte“. Daraus erhellt, daß ihm die Gottesbildlichkeit auch in der Theilnahme an dem heil. Geiste besteht, die er jedoch nicht als ein donum supernaturale, sondern als eine natürliche Gabe betrachtet; denn εἶδος τὸ εἶδον καὶ νοητόν ist, wie er sagt, dem Menschen φυσικῶς eingeprägt, eine Auffassung, der auch Athanasius und Basilius huldigen, indem letzterer das Verhältniß des Urstandes zur menschlichen Natur dem Ver-

hältniß der Gesundheit zum Leibe vergleicht und diese Gesundheit der Seele in ihrer Verbindung mit Gott und in ihrer Gemeinschaft mit Ihm in der Liebe erkennt.

Gehen wir auf diese einzelnen Momente etwas näher ein, so finden wir, daß sich insonderheit Origenes, Johannes Damasc. und Augustin ausführlicher darüber erklären. Während nämlich Irenäus (III, 23, 5) von dem gottesbildlichen Menschen kurz sagt, er sei mit dem Gewande der Heiligkeit bekleidet, erklärt Origenes (c. Cels. IV, 79. VII, 63), daß das Bild Gottes im Menschen nicht am Körper gesucht werden dürfe, auch nicht am Körper und an der Seele zugleich, da sonst Gott aus beiden zusammengesetzt sein müßte, sondern daß es vielmehr seinen Sitz in dem edelsten Theile der menschlichen Natur habe, ἐν τῇ λογικῇ, mit Freiheit begabten ψυχῇ, die er darum die *θεία* und *τελεία ψυχή* nennt, in dem innern Menschen, wie er vor dem Fall war, in Folge dessen die innigste *ἐκμιζία* zwischen Gott und den ersten Menschen stattfand, die jedoch noch eine höhere Stufe der Vollkommenheit zuläßt bei der Wiederherstellung durch Christum, wie er sagt: „similitudinis perfectio in consummatione servata est.“ Diese Wiederherstellung selbst aber offenbart sich darin, daß „der Mensch heilig wie Gott, vollkommen wie Gott wird und seiner Seele die Charaktere des göttlichen Urbildes eingeprägt sind“. Denn das Ebenbild Gottes ist eigentlich der *Logos*, *imago imaginis*, der Glanz der Herrlichkeit Gottes und das Bild seiner Vollkommenheit; nach diesem Bild und zur Aehnlichkeit mit demselben ist die menschliche Seele geschaffen und darin liegt deshalb, weil sie den *Logos* mit Gott gemein hat, ihre Verwandtschaft mit Gott selbst. So ist die Seele das Abbild des göttlichen Ebenbildes, trägt an sich die Züge desselben, spiegelt seine Herrlichkeit in sich ab, wie in dem Sohn sich die Herrlichkeit des Vaters spiegelt, — und ist, so lange und sofern sie dieses Bild an sich trägt, ewig und unvergänglich, wie ihr Urbild selber ewig ist.

Johannes Damasc. (de fide orthod. II, 12) beschreibt den Zustand des gottesbildlichen Menschen so, daß er gewesen sei „sündlos, rechtschaffen, tugendhaft und schmerzlos, geschmückt mit jeglicher Tugend, ausgestattet mit allen Gütern, gleichsam eine zweite kleine Welt innerhalb der großen, eine Art anbetenden Engels, ein Mischwesen, ein Schauer der sichtbaren, ein Eingeweihter in die geistige Schöpfung, ein König der irdischen Dinge, königlich beherrscht von oben, irdisch und himmlisch, zeitlich und unsterblich, sinnfällig und

geistig wahrnehmbar; ein lebendes Wesen, das hienieden im gegenwärtigen Lebensstande Gegenstand der göttlichen Fürsorge ist und anderswohin, d. h. in die zukünftige Welt, versetzt wird, und welches zu Gott hinneigend vergottet wird, vergottet aber mittelst Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung, ohne in die göttliche Substanz verwandelt zu werden“. Das Ebenbild Gottes bestand nach Chryl (l. c. 2) in der der vernünftigen und lebendigen Seele eingepflanzten *ἐπιηδειότης φρονική πρὸς τὸ ἀγαθόν* oder in dem Streben nach und in der Erkenntniß des Guten, in der wirklichen, positiven Richtung auf dasselbe.

Eingehender verbreitet sich Augustin über diese Frage. Indem er das Urbild, nach dem der Mensch geschaffen ist, in die ganze Trinität setzt und klar und bestimmt erklärt (de civ. Dei, 14, 11), daß Gott den Menschen *rectum ac per hoc voluntatis bonae* schuf, in welchem Zustand er den vollkommensten Verstand und die *libertas habendi plenam justitiam* besaß, eine Freiheit, die sich nach seiner Grundanschauung: „*omne bonum aut Deus aut ex Deo; Deus est bonum omnis boni*“ (de trinit. 8, 3), oder: „*Deus, quem amat omne, quod potest amare, sive sciens sive nesciens. Deus, a quo exire — emori, ad quem redire — reviviscere, in quo habitare — vivere est*“ (Soliloqu. I, 2), nur unter dem beständigen Einfluß des gnadenreichen Gottes, den er *adjutorium* nennt, *sine quo in ea (bona voluntate) non posset permanere, si vellet* (de corrept. et grat. c. 11), verwirklichen und vollenden konnte¹⁾, geht er auf die Frage ein: „*Ubi imago Dei?*“ und antwortet darauf: „*in mente, in intellectu, in voluntate*“. Denn „*in ipsa mente factus est homo ad imaginem Dei; in similitudine sua quaeramus Deum, in imagine sua creatorem agnoscamus*“ (tract. 23 in evgl. Joh.). Er unterscheidet nämlich zwischen *imago* und *similitudo* (de spir. et an. 10), indem er die *imago* in die *cognitio veritatis*, die *similitudo* dagegen in die *dilectio virtutis* setzt. Wir sehen aus dem Bisherigen, daß Augustin die Gottesbildlichkeit des Menschen in die mens, zu der nothwendig und natürlich die ratio und intelligentia (de civ. 11, 2. 26) gehören, setzt; allein dabei versäumt er nicht,

¹⁾ Vgl. noch Enchir. 10 und de nat. et grat. 26, wo es heißt: „*sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi lucis candore adjutus, non potest cernere, sic homo etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna justitiae luce divinitus adjuvetur, recte non potest vivere.*“

die positive Richtung des menschlichen Geistes auf Gott mit aufzunehmen in den Begriff der imago, die nicht deshalb Gottes Bild ist, weil der Mensch *sui meminit et diligit et intelligit se*, sondern deshalb, *quia potest meminisse, intelligere et amare Deum, a quo facta est*, und in dem Grade, als dieß geschieht, *sapiens ipsa fit* (de trin. 14, 12). Diese ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen bestimmt er noch näher dahin (de corrept. c. 10 — 12), daß der gottesbildliche Mensch geschaffen war mit dem *posse non peccare*, welches durch seine sittliche Selbstbestimmung und Beharrlichkeit in dem *status rectus* zum *non posse peccare*, der höchsten Stufe der sittlichen Freiheit und zugleich zum Lohn für ihren rechten Gebrauch, werden sollte; es sollte mit ihm, wenn er *sine vitio* in der ursprünglichen Lage geblieben wäre, auf dem Wege freier Entscheidung zu jener *beatitudinis perfectio* kommen *sine ullo mortis et infelicitatis experimento, ut cadere non posset ulterius*. Nehmen wir alle Aussprüche Augustin's zusammen, so ergibt sich das Resultat: „Die Gottesbildlichkeit des Menschen besteht nicht nur in dem denkenden und wollenden Geiste, sondern auch in der wirklichen Gotteserkenntniß des denkenden und in der wirklichen Gottesliebe des wollenden Geistes.“ Aus dieser Definition erhellt zugleich, wie er sowohl sagen kann, das göttliche Ebenbild sei verloren gegangen, als auch, es bestehe im Menschen noch fort insofern, als die verbliebenen Reste desselben in der göttlichen Handschrift des in's Herz eingegrabenen Gesetzes, dem das Gewissen Zeugniß gibt, sich finden („*vis illa naturae, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit*“, de spir. et lit. c. 28). Ihm zur Seite steht Ambrosius, der in seiner Auslegung zu Gen. 1, 27 sagt; daß jene menschliche Seele ein getreues Abbild des ewigen Urbildes sei, die voll ist von *sapientia, pietas und justitia*, die in sich trägt *virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis*, in welcher *divinae operationis effigies relucet*, obgleich er andererseits die freie Seele selbst, die mächtig ist, mit ihrem Denken hinauszugehen über die Schranken des Raums, als das Ebenbild Gottes ansieht.

Derselbe Augustin spricht sich auch über den Punct, den man oft fälschlich neben der Herrschaft über die Erde zu der äußeren Seite der Gottesbildlichkeit rechnet, über die Unsterblichkeit, näher und in einer Weise aus, daß seine Anschauung gegenüber dem pelagianischen Irrthum: „*Adam mortalem factum, qui, sive peccaret*

sive non peccaret, moriturus esset“, auf der Synode zu Oranges (529) im can. 2 als kirchliche Lehre in dem Satze „mors corporis — poena peccati“ acceptirt wurde. Es handelt sich um die Frage, ob der Leib der ersten Menschen bereits mit dem Todestein geschaffen wurde oder ob ihm eine relative Unsterblichkeit inhärrte. Darauf antwortet Augustin, daß die prima immortalitas in dem posse non mori bestand und der Leib unsterblich war non de constitutione naturae, sed beneficio conditoris, und daß der Mensch, wenn er in der Gerechtigkeit geblieben wäre, zum non posse mori gelangt wäre und seine Unsterblichkeit bewahrt hätte durch den Genuß von dem Baum des Lebens, in quo erat sacramentum, in Folge dessen der Leib in ein corpus spiritale verwandelt worden und ohne Gefahr und Erfahrung des Todes in jene incorruptio übergegangen wäre, welche den Gläubigen und Heiligen verheißen ist (de corrept. 12. de pecc. mer. I, 3. 4. de civ. 13, 23). Dieselbe Meinung spricht, was gleich hier bemerkt werden mag, Gerhard (loci 9, 270) aus: „erat hominis corpus animale, mixtum et resolvable, interim quia exactissime temperatum, quia animae immortalis habitaculum, ideo totus homo natura immortalis rectissime dicitur.“ Ebenso Quenstedt (II, 7), der zwischen der immortalitas i. e. vacuitas ab omni omnino moriendi potentia et actu unterscheidet, die nur Gott und den Engeln eignet, und der „immortalitas i. e. vacuitas a moriendi potentia proxima et per se ad interitum propendente et simul ab actu moriendi, ita tamen, ut mors accedere possit, certa conditione posita“, und so war sie den ersten Menschen eigen; ihre Freiheit vom Tode war eine hypothetische, nämlich quousque non peccaret homo, in welchem Falle es zum non posse mori mit ihm gekommen wäre.

Fassen wir die bisherigen Ergebnisse zusammen, so gelangen wir zu dem Resultat, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen nicht bloß in seiner freien, selbstbewußten, sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, deren Momente eben Leben, Wollen und Wissen sind, sondern auch in der religiös-sittlichen Richtung des ganzen Menschen auf Gott beruht, in welcher er noch nicht der concupiscentia, d. h. der sinnlichen Lust, verfallen war, und daß diese positive Richtung etwas der menschlichen Natur Wesentliches ist, nach deren Verlust der Mensch jedoch nicht aufhört, Mensch zu sein, weil ihm immerhin noch die Persönlichkeit, frei-

lich als eine durch die Sünde depravirte und alterirte, bleibt und sein posse meminisce, intelligere et amare, das, wenn er erneuert wird, zur wirklichen That wird, ein unveräußerliches ist; mit anderen Worten: das Gottesbild hat der Mensch durch die Sünde verloren, aber er ist durch sie nicht zum Teufel geworden, sondern als schwacher Rest dieses Bildes ist ihm die Erlösungsfähigkeit, die Sehnsucht nach dem verlorenen Frieden des Herzens geblieben und das Gewissen hat er als eine Mitgift und einen unabweisbaren Begleiter, dessen Nähe er sich nie entziehen kann, mit hinweggenommen aus dem Vaterhause.

Im Mittelalter sind es die Scholastiker, die sich mit der Frage nach dem Ebenbilde Gottes beschäftigen. Sie stellen namentlich einen schärferen Unterschied zwischen *imago*, welche sie in die höhere, geistige und unverblerbare Natur des Menschen setzen, und *similitudo* auf, die sie als ein *donum superadditum* betrachteten und als *rectitudo*, *justitia* und *sanctitas* auffaßten, doch so, daß sie schon in den Urstand den Widerstreit zwischen der niedern, sinnlichen und der höhern, geistigen Natur des Menschen hineintrugen und erstere durch das *donum*, welches zu dem Zweck mitgetheilt wurde, damit die Unterordnung des Leibes unter die Seele, der Vernunft unter Gott, die rechte *temperatio* gewahrt bleibe, niedergehalten werden lassen, weshalb dieses *donum* eine übernatürliche, *accessorische* Gnadengabe ist, die nicht wesentlich zur Menschennatur gehört, auch nicht mit der Schöpfung des Menschen unmittelbar zusammenfällt, sondern als ein von dem Menschen durch den rechten Gebrauch seiner Kräfte erworbenes Verdienst hinzukommt, so daß der Mensch mit ihrem Verluste in den *status purorum naturalium* zurücktritt. Thomas Aquin legt in den Ausdruck *imago* ein Dreifaches (*quaest.* 93, 4. 9): a. *aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum*, quae aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus; b. *imago per conformitatem gratiae*, quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; c. *imago secundum similitudinem gratiae*, quod homo Deum cognoscit actu et amat perfecte. Diese drei Beziehungen aber scheidet er wieder so, daß in der ersten das Ebenbild ein *naturale*, in den beiden letzteren dagegen ein *donum gratiae* ist, und sagt, daß die *originalis rectitudo*, die das *rectum temperamentum* aller Kräfte ist, die *subjectio* der ratio unter Gott und hinwieder die der niederen Kräfte unter die ratio nicht bloß secundum

naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae ist, wozu noch als höhere Gnadengabe die sanctitas und justitia, welche die sublimatio der menschlichen Natur in divinae naturae consortium sind, hinzutreten. Er sieht in der subjectio corporis ad animam et rationis ad Deum nicht etwas Natürliches, der menschlichen Natur Wesentliches, sondern ein donum superadditum, dessen Verlust die menschliche Natur nicht alterirte.

Diese irrige Unterscheidung zwischen imago und similitudo wurde von der römischen Kirche als kirchliche Lehre fixirt, zwar nicht im conc. Trid. sess. 5, wo absichtlich unbestimmt gesagt ist: „primum hominem, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse“, aber doch im catech. rom., der diesen Unterschied aufnimmt und die justitia originalis, die mit dem aequale temperamentum corporis den status integritatis ausmacht, ein donum superadditum nennt, indem er (I, 1, 46) sagt: „Deus animam ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit; omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit“. Wie dies zu verstehen sei, darüber gibt uns Bellarmin (de gratia primi hom. c. 5) Aufschluß in den Worten: „sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne et spiritu et ideo partim cum bestiis, partim cum angelis communicare naturam, habere propensionem quandam ad bonum corporale et sensibile, in quod fertur per sensum et appetitum, ratione carnis, aber ratione spiritus habe er eine Geneigtheit ad bonum spirituale et intelligibile, wozu er von der intelligentia und voluntas getrieben werde. Aus diesen entgegengesetzten und sich widersprechenden Neigungen entstehe in einem und demselben Menschen ein gewisser Kampf und in Folge dieses Kampfes eine sehr große Gefahr, unrecht zu handeln, dum una propensio alteram impedit. Aber darum muß man wissen, daß die göttliche Vorsehung im Anfang der Schöpfung, ut huic morbo seu languori naturae humanae remedium adhiberet, dem Menschen donum quoddam insigne, nämlich die justitia originalis, beigegeben hat, qua veluti aureo quodam freno pars inferior parti superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur“. Bellarmin setzt die imago in die Natur, die similitudo aber in die probitas und justitia, und versteht unter letzterer die virtutes und

sonderlich die *caritas*, nennt diese *justitia* ein *ornamentum et perfectio imaginis Dei*, welche allein durch den Fall verloren ging, während er das Bild Gottes, das ihm nach Sir. 17, 1—11 und Weish. 2, 23 Vernunft und Freiheit ist, verdunkelt sein läßt. Daraus sehen wir, daß die römische Kirche zwischen *imago* und *justitia originalis* streng unterscheidet und unter ersterer einen integrierenden Bestandtheil der menschlichen Natur, unter letzterer ein besonderes Gnadengeschenk versteht, welches, um den Zwiespalt zwischen der höheren und niederen Seite der menschlichen Natur niederzuhalten, noch dazu kommt und nicht zum Begriff des göttlichen Ebenbildes mitgehört, so daß die Integrität der menschlichen Natur durch den Verlust jenes *donum* nicht aufgehoben wird.

Wesentlich derselben Meinung ist die griechische Kirche, die dem ersten Menschen vollkommene Unschuld, *mali inscientiam et imperitiam*, vollkommene Gotteserkenntniß und Gerechtigkeit zuschreibt (conf. orthod. I, qu. 23), diese ursprüngliche Vollkommenheit aber als eine übernatürliche Gabe betrachtet, weil sonst der Mensch durch den Verlust derselben aufhörte, *rationalis* und Mensch zu sein (conf. Dosithei, c. 14).

Die Socinianer erblicken die Gottesbildlichkeit in der durch die Vernunft bedingten Herrschaft des Menschen über die niederen Wesen, sprechen ihm aber eine habituelle Weisheit und Gerechtigkeit gänzlich ab, lassen ihn von Natur sterblich, geistig unwissend und unerfahren und sittlich zwar mit dem Vermögen der Freiheit begabt, aber ungeübt zum Guten und den Reizen seiner der Vernunft widerstrebenden Sinnlichkeit ausgesetzt sein. Die Arminianer dagegen behaupten, daß die Ebenbildlichkeit nicht auf die ethische Seite zu beschränken sei, sondern erklären: „*illa imago est potestas et imperium, quod Deus homini dedit in omnia a se creata*“ (Limborch, theol. chr. II, 24, 2), und weisen die Nothwendigkeit des Sündigens ab. Der Supranaturalismus legt ein großes Gewicht auf die religiöse Anlage: „Man sieht, daß Moses dem ersten Menschenpaare weiter nichts zuschreibt, als vortreffliche Fähigkeiten und Anlagen des Verstandes und Herzens, die auch anfangen, mit der glücklichsten Geschwindigkeit sich zu entwickeln und auszubilden“, während der Rationalismus nur einen relativen Unterschied zwischen Urstand und Gegenwart zugibt und den Satz aufstellt: „*omnino autem homo Deo similis non nascitur, sed fit*“ (Wegscheider, §. 100), und die Hegel'sche Philosophie erklärt: „Der Paradieseszustand ist nur ein

Begriff, nicht ein einzelner Zustand, sondern liegt dem ganzen Verlauf der daraus hervorgehenden Zustände als ihr Princip zu Grunde."

Alle diese Anschauungen widersprechen ebenso sehr den Erfahrungen von dem tiefen sittlichen Verderben der menschlichen Natur, als sie im Widerspruch stehen mit den Aussagen der heiligen Schrift und nicht nur die Bedeutung des Sündenfalls auf ein Minimum herabsetzen, sondern auch die Erlösung durch Christum um ihre unendlich hohe und segensreiche Wichtigkeit bringen. Darum hat die lutherische Kirche mit entschiedenem Ernste diese irrigen Meinungen zurückgewiesen und ist auf die Schrift zurückgegangen, um aus ihr die Gottesbildlichkeit des Menschen zu erweisen. Hören wir zunächst Luther selbst. „Da Moses sagt, der Mensch sei nach Gottes Gleichniß gemacht, zeigt er damit an, daß der Mensch nicht allein Gott ähnlich und gleich ist an dem, daß er die Vernunft oder Verstand und einen Willen hat, sondern daß er auch Gott gleichförmig ist, d. h. einen solchen Verstand und Willen hat, damit er Gott versteht und damit er will, was Gott will.“ Diese Richtung des Verstandes und Willens auf Gott erläutert er dahin: „In Adam ist die Vernunft erleuchtet gewesen mit wahrer Erkenntniß Gottes, dazu ein richtiger und gehorsamer Wille, Gott und den Nächsten zu lieben; eine vollkommene Kenntniß der Natur; darnach auch des Leibes und aller Glieder schönste und trefflichste Kraft und Herrlichkeit; wahre Gesundheit, aequale temperamentum; ein Leben in Gott und mit Gott.“ Der Mensch, sagt er, ist „am Anfang geschaffen ein Bild, das Gott ähnlich war, voll Weisheit, Tugend, Liebe und kurzum gleichwie Gott, also daß er voll Gottes war“. Diesen sittlichen Anfangszustand des Menschen aber bezeichnet er näher so, daß Adam geschaffen war in statu medio, voluntate recta et tamen imperfecta; nam perfectio differebatur post illam animalem vitam ad spiritualem, de innocentia ut ita dicam puerili esset translaturus in innocentiam virilem. In solchem Zustand war es dem Menschen nach seiner Vernunft und seinem Willen so natürlich, „daß er Gott gekannt, vertraut und Ihn gefürchtet hat, wie es des Auges Natur ist, das Licht zu sehen“; daher ist es thöricht, zu sagen, die justitia sei „quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis“, sondern sie war vielmehr eine „vere naturalis, ut natura Adami esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum“. Ganz in Luther's Sinn und Geist spricht sich Scriber (Seelenschaz, I, 1, S. 15) so aus: „Die gottesbildliche menschliche Seele

war eine Kaiserin und rechte Fürstentochter, mit göttlicher Weisheit, Klarheit, Reinigkeit, Heiligkeit, Gütigkeit, Holdseligkeit und allerlei Vollkommenheit geziert; sie war ein heller Spiegel, darin das ewige Licht mit seinem Glanze spielte; sie war eine krystallene Kugel voll reinen Wassers, dadurch die Sonne scheint und ihren Glanz gleichsam noch anmuthiger und schöner macht; sie war ein irdischer Engel oder Geist, mit Fleisch angethan und bekleidet, welches sie allenthalben mit ihrer Lebenskraft süßiglich erfüllte und darin als in einem schönen Palast mit Lust wohnte und herrschte; sie ging als eine Braut des Höchsten gleichsam unter Rosen und Lilien spazieren, sie ward von Ihm an der Hand geführt, mit seinem Lichte stets um- und durchleuchtet, von den heiligen Engeln umgeben und bedient; sie war eine liebliche Quelle, die ihr Wasser aus der Tiefe der Gottheit empfing, ich will sagen, die ihre Gedanken aus Gottes Eingeben hatte und dieselben zu Gottes Ehren richtete; kurz, sie war eine heilige Wohnung des Höchsten auf Erden, darin Er ruhen und sich herrlich bezeugen wollte.“ Und Joh. Arndt (wahres Christenth. I, 1, 3—7) sagt: „Gott hat den Menschen rein, lauter und unbefleckt erschaffen, mit allen Leibes- und Seelenkräften, daß man Gottes Bild in ihm sehen sollte, nicht zwar als einen todten Schatten im Spiegel, sondern als ein wahrhaftiges, lebendiges Ebenbild und Gleichniß des unsichtbaren Gottes und seiner überaus schönen, innerlichen, verborgenen Gestalt, d. i. ein Bild seiner göttlichen Weisheit im Verstande des Menschen, ein Bild seiner Gütigkeit, Langmuth, Sanftmuth, Geduld in dem Gemüth des Menschen, ein Bild seiner Liebe und Barmherzigkeit in den Affecten des Herzens des Menschen, ein Bild seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Reinigkeit in dem Willen des Menschen, ein Bild der Freundlichkeit, Holdseligkeit, Lieblichkeit und Wahrheit in allen Geberden und Worten des Menschen, ein Bild der Allmacht in der gegebenen Herrschaft über den ganzen Erdboden und in der Furcht über alle Thiere, ein Bild der Ewigkeit in der Unsterblichkeit des Menschen.“

Unsere symbolischen Bücher aber, die von der Gottesbildlichkeit des Menschen bei der Lehre von der Erbsünde handeln, drücken sich (Müller S. 80, 15) so aus: „Adam's Reinigkeit ist nicht blos ein fein vollkommen Gesundheit und allenthalben rein Geblüt, unverderbte Kräfte des Leibes gewesen, sondern das Größt an solcher edeler ersten Creatur ist gewesen ein helles Licht im Herzen, Gott und sein Wort zu erkennen, eine rechte Gottesfurcht, ein recht herz-

liches Vertrauen gegen Gott und allenthalben ein rechtschaffen gewisser Verstand, ein fein gut fröhlich Herz gegen Gott und allen göttlichen Sachen“; oder sie sagen: „Der Mensch ist von Gott im Anfang purus, bonus et sanctus geschaffen oder in Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (S. 519, 2. 536, 2. 576, 10). Ebenso lesen wir in den reformirten Symbolen: „credimus“, heißt es conf. belg. art. XIV, „Deum ex terrae pulvere hominem creasse et ad imaginem suam et similitudinem fecisse et efformasse, bonum nempe, justum et sanctum, qui suo sese arbitrio ad divinam voluntatem per omnia componere posset“, und in der conf. helv. II, 8 wird gelehrt: „fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus“¹⁾.

Allerdings finden wir auch einen Unterschied zwischen imago und justitia originalis bei unseren Dogmatikern aufgestellt, aber nicht in dem Sinn der römischen Kirche, sondern so, daß imago die göttliche Idee des Menschen oder den gesammten Inbegriff der ursprünglichen Vollkommenheiten, just. orig. aber die ethischen Beziehungen in ihrer Totalität bezeichnet. Das Wesen der Gottesbildlichkeit geht der lutherischen Kirche nicht in den geistigen Fähigkeiten und Vermögen des natürlichen Menschen auf, sondern es liegt in der gottgewollten Bestimmtheit der menschlichen Natur, in der normalen, religiös=sittlichen Richtung aller ihrer Kräfte auf Ein Ziel, in dem rechten Verhältniß des ganzen Wesens, Lebens und Strebens des Menschen zu Gott, so daß also das Ethische an sich das wahrhaft Naturgemäße, nicht ein donum superadditum ist, sondern „interna, naturalis et concreata totius hominis perfectio“. Damit, daß der Mensch diese justitia originalis, deren einzelne Momente vera Dei agnitio in mente, conformitas plena cum lege Dei in voluntate, dilectio ardentissima in corde omniumque animae virium rectitudo sind, verloren hat, ist er jedoch nicht der religiös=sittlichen Anlage, die einen substantiellen Bestandtheil der menschlichen Natur bildet, verlustig gegangen; denn die just. orig. bildet nicht die Natur oder Substanz des Menschen, sondern ist nur die gottgewollte Form seiner Natur, ohne die er nicht Gottes Bild ist, und insofern ihm völlig natürlich, die Wahrheit seiner Natur; deßhalb kann sie der Mensch nicht verlieren, ohne daß sein Wesen alterirt, die Integrität seiner Natur verlegt wird.

¹⁾ Vgl. hiezu die Worte des Ambrosius de vocat. gent. I, 3: „omnes homines in primo homine sine vitio conditi.“

Ohne uns mit den einzelnen Dogmatikern weiter zu beschäftigen, sehen wir uns sofort die heilige Schrift darauf an, was sie von der Gottesbildlichkeit des Menschen lehrt, ob auch sie den Gegensatz kennt, der in der Theologie hervorgetreten ist, indem die Einen die Gottesbildlichkeit des Menschen in seine Persönlichkeit setzen und deshalb sagen müssen: der Mensch hat das Bild Gottes nicht verloren, sondern es ist nur in ihm verdunkelt, die Anderen dagegen in die rechte Richtung und Beziehung der sittlichen Begabung auf Gott und darum von einem völligen Verluste dieses Bildes reden, und endlich, ob nicht eine Versöhnung dieser beiden Anschauungen in der richtigen Verbindung beider liege. Um darauf richtig zu antworten, sehen wir uns zunächst an Gen. 1, 26. 27 und Gen. 2, 7 gewiesen, wo uns das Bild der ursprünglichen Herrlichkeit des Menschen, dessen „Seele im Bilde nach der Gnade sein sollte, was Gott in seinem Wesen ist, eine Leuchte des Höchsten, allen anderen Creaturen zur Bewunderung, ein Gefäß, mit allerlei Gottesfülle erfüllt“, vor unseren Augen entfaltet wird, so daß wir dieses Bild betrachtend und den Menschen in seiner Verirrung ansehend mit dem Propheten (Jes. 14, 12) sagen müssen: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern?“

Aus diesen Stellen entnehmen wir zuerst, daß Gott den Menschen in (2) hier ebenso gebraucht wie Ex. 6, 3. Ps. 39, 7) seinem Bilde, seinem Bilde gemäß schuf. Da nun Gott keine Leiblichkeit hat, wie die Secte der Arrianer irrtümlich behauptete, sondern Geist ist, so kann die Aehnlichkeit nicht zunächst in der Leiblichkeit und körperlichen Gestalt, nicht in der aufrechten Stellung und gebietenden Haltung des Menschen, ja auch nicht in der Herrschaft desselben über die Erde bestehen, sondern sie ist in seiner Seele oder seiner geistigen Natur, in seiner geistigen Persönlichkeit zu suchen, aber nicht in der Persönlichkeit, d. h. der Einheit von selbstbewußtem Leben und Selbstbestimmung an sich — denn die Persönlichkeit ist nur „die den Gesamtbestand des gottesbildlichen Seins zusammenfassende und zu ihm gehörige Einheit des Bewußtseins“ (Delitzsch), die Form und Basis der Gottesbildlichkeit —, sondern, wie wir jetzt schon sagen dürfen, darin, daß der zu freier, selbstbewußter Persönlichkeit geschaffene Mensch sowohl in seiner geistigen wie in seiner leiblichen Natur die Heiligkeit und Seligkeit des göttlichen Lebens in geschöpflicher Abbildlichkeit besaß, daß er nach seinem ganzen Menschen, in

seinem Wissen, Wollen und Leben auf Gott gerichtet war und in jeder Beziehung in vollster Einheit mit Gott stand. Geworden aber ist der Mensch zu Gottes Bild dadurch, daß Gott selbst dem aus Staub gebildeten Leibe einen lebendigen Odem einhauchte, in Folge dessen er eben ein persönliches Wesen wurde, dessen immaterieller Bestandtheil nicht nur Seele, sondern eine von Gott eingehauchte und durchgehauchte Seele ist. Daß das persönliche Dasein des Menschen diesem Hauche Gottes seine Entstehung verdankt, das zeigen uns Schriftworte wie Pred. 12, 7. Hiob 33, 4. Sach. 12, 1, und daß der Mensch ohne Sünde und ohne concupiscentia geschaffen ist, sagen uns die Worte: „Elohim hat gemacht den Menschen אָדָם“, Pred. 7, 30.

Nach seinem Bilde hat Gott den Menschen geschaffen; das Ebenbild des Wesens Gottes aber und der Abglanz seiner Herrlichkeit (Col. 1, 15. Hebr. 1, 3) ist der Logos, Gottes ewiger Sohn, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet, und darum werden wir nicht irren, wenn wir sagen, daß der Mensch geschaffen ist nach dem Bilde des Logos, als das geschöpfliche Abbild des den Vater schauenden, wollenden und liebenden, vom Vater gewollten und geliebten Sohnes, der *Dei imago absoluta* ist, ja daß der Mensch von Anfang an darauf angelegt war, in dem Sohne seines Lebens Ziel und das Mittel einer höhern Gemeinschaft mit dem Vater zu finden. „In dem Logos war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“, Joh. 1, 4, und darum ist Er auch das Urbild der menschlichen, Gott mit ihrem Wollen, Wissen und Leben zugekehrten Persönlichkeit. Treffend sagt deshalb Julius Müller (deutsche Zeitschr. 1850. Nr. 43): „Soll das Ziel aller Weltentwicklung im schöpferischen Gedanken Gottes rein ideell ausgedrückt werden, so ist es in diejenige freie Vereinigung der persönlichen Creatur mit Gott zu setzen, in welcher sie ganz Organ Gottes wird, von seinem Leben ganz durchdrungen und verklärt, in welcher sie, wie sie selbst darin zur vollendeten und unzerstörbaren Heiligkeit und Seligkeit erhoben ist, so auch die übrige Schöpfung mit sich emporzieht zur Theilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes auf ihre Weise und nach ihrem Maße.— Der Logos nun als das absolute Ebenbild des Vaters und als das hypostatische Princip seiner Selbstoffenbarung nach außen steht mit allen nach dem göttlichen Bilde geschaffenen Wesen d. h. mit allen persönlichen Weltwesen, in einer tiefen specifischen Verbindung. Als

dieses Princip ist Er der Träger der göttlichen Weltidee, die in dem urbildlichen Begriff der geschaffenen Persönlichkeit ihren vereinigenden Brennpunct hat. — In diesem Sinne muß unstreitig gesagt werden, daß der Mensch schon schlechthin ursprünglich auf Christum, nämlich als Logos, angelegt ist.“

Wenn es demnach feststeht, daß der Mensch, weil nach dem Bilde Gottes geschaffen, das geschöpfliche Abbild des ewigen ungeschaffenen, allem Geschaffenen sein Dasein setzenden Urbildes, des Logos, ist, so werden wir, wenn wir das Lebensbild des *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, Röm. 8, 3, erschienenen Gottessohnes uns vergegenwärtigen und dabei nicht außer Acht lassen, daß Er die reine menschliche Natur an sich genommen hat, doch so, wie sie in Folge der Sünde geworden ist, aus diesem Bilde erkennen, worin denn die Gottesbildlichkeit des Menschen bestehe. Da ist es denn vor allen Dingen das Moment der Sündlosigkeit, welches uns hier entgegentritt. Er selber richtet an die Juden Joh. 8, 46 die Frage, ob Einer unter ihnen es vermöge, Ihn wegen Sünde zu beschuldigen und zu überführen; sein Apostel aber bezeugt, daß Er nicht *ἡμεῖς ἁμαρτίας* Hebr. 4, 15, *ὁσιος, ἄκακος* und *ἁμίαντος* Hebr. 7, 26 gewesen ist, sondern daß auch von Ihm einzig gelte: *μη γινόντα ἁμαρτίαν*, 2 Cor. 5, 21, welch' letztere Worte, wenn sie auch mehr besagen und nicht bloß negiren, daß der Heilige Gottes Sünde gehabt, sondern auch, daß sie in Ihm ein Dasein gehabt habe, doch an Gen. 3, 5: *יְרֵדִי טָרַב נָקֶה*, erinnern. Auf Grund dessen werden wir zunächst die Gottesbildlichkeit der ersten Menschen in ihre Sündlosigkeit und Unschuld setzen müssen, aber diese Unschuld und Gerechtigkeit noch nicht als eine vollendete, den Urzustand nicht als Vollendungszustand fassen dürfen, sondern den Menschen als in aetate puerili befindlich ansehen, der auf dem Wege der Entwicklung und der treuen Benützung der ihm verliehenen Gaben zur aetas virilis gefangen sollte. Denn wenn man den Urzustand schon als Zustand vollendeter Weisheit und Heiligkeit betrachtet, wie Quenstedt es zu thun scheint in den Worten: „perfectio naturalis, in conformitate eccellente cum Dei sapientia, justitia, immortalitate et majestate consistens, concreata homini primo divinitus“, dann ist der Eintritt des Falles völlig unerklärlich. Vielmehr lag es im Wesen des Menschen als heilige Lebensaufgabe, die göttliche Idee zum Inhalt seiner Selbstbestimmung zu machen und die edlen, lebenskräftigen Reime des Guten zu entwickeln, auf dem Wege einer normalen,

freiheitlichen Fortentwicklung das zu werden, was er bereits durch Gottes Gnade war, so daß seine schlechthinnige und allseitige Vollendung das Resultat eines sittlichen Prozesses gewesen wäre, während seine Sünde ein Abfall von seinem eignen Wesen war. Daher hat Beck (christl. Lehrwissenschaft, I, S. 194) Recht, wenn er die *justitia orig.* „die lebenskräftige Anlage und Einleitung einer geisteshellen ewigen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott“ sein läßt; Rothe (Ethik, S. 496) dagegen befindet sich in großem schriftwidrigen Irrthum, wenn er sagt: „Die sittliche Entwicklung des natürlichen menschlichen Geschlechts kann von vorn herein nicht die normale sein — weil die Persönlichkeit des ersten Menschen schon von Anfang an in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur gerathen ist.“ Dagegen ist zu sagen, daß von Kampf und Widerstreit hier noch gar keine Rede ist, vielmehr die beiden Grundfactoren des menschlichen Lebens, der materielle und der göttliche, noch im Gleichgewicht standen, daß der Mensch noch nicht fleischlich war, wie er in Folge der Sünde wurde, aber auch noch nicht pneumatisch, wie er in der Auferstehung werden soll, sondern psychisch.

Darauf weist 1 Cor. 15, V. 45 und 46 hin. Durch die Einhauchung des lebendigen Odems ist der erste Adam zur $\kappa\omicron\tau\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta$, zur $\psi\upsilon\chi\eta$ $\zeta\omega\sigma\alpha$ geworden, d. h. zur selbstlebendigen Einheit von Geist und Leib; wenn nun der Apostel diesem den zweiten Adam gegenüberstellt und sagt, derselbe sei zum $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\zeta\omega\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$ geworden, so bedarf es wohl keines Beweises, daß das $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ das Ziel ist, dem die $\psi\upsilon\chi\eta$ in normaler Entwicklung zustreben sollte, daß das psychische Leben, d. h. das Doppelleben des Menschen, wie es natürlicherweise die Seele zum Bande hat, auf sittlichem, freithätigem Wege den Geist zum Alles bestimmenden und Alles beherrschenden Princip erhalten sollte, mit anderen Worten, daß der sündlos geschaffene Mensch, dem in seinem eignen Wesen die Richtung vorgezeichnet war, die er einschlagen sollte, durch freie Selbstbestimmung es dazu bringen sollte, daß er nach siegreicher Ueberwindung der Versuchung nach seinem ganzen Wesen in das pneumatische Leben versetzt würde und so das Ziel der Vollendung erreichte.

Ein weiteres Moment, das uns in dem Leben des Herrn entgegentritt, ist seine völlige Einheit mit dem Vater, die liebende Gemeinschaft mit Ihm, die einerseits im Gebete und andererseits im freudigen Thun seines Willens, im willigen Gehorsam gegen sein Wort zum Ausdruck kommt; s. Matth. 14, 23. Marc.

6, 46. Luc. 6, 12. 5, 16. Marc. 1, 35. Joh. 4, 34. Im Gebetswort aber offenbart sich die Gott zugewandte Persönlichkeit und dazu ist dem Menschen die Sprache verliehen, damit er den Reichthum seines Verhältnisses zu Gott im Gebet erfasse und erst dann in der Mannigfaltigkeit des Weltlebens sich und Andere durch das Wort in Klarheit setze. Ebenso verhält es sich mit der Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen: diese völlige Harmonie ist die Selbstoffenbarung der Gottesbildlichkeit und das Dasein der ersten Menschen war ein friedevolles, harmonisches, rein gestimmtes Dasein von Kindern und zwar von Kindern Gottes. Sie stehen vor uns da in aller Fülle der Jugendkraft, ohne jeden Makel und Gebrechen; Lebensfülle durchdringt ihr ganzes Wesen; Friede erfüllt ihr Herz, eine stille selige Ruhe hat ihre Heimath in ihrem Innern.

Endlich wie Johannes (Cap. 1, 14) die Herrlichkeit an dem in Niedrigkeit und Selbstverleugnung pilgernden Herrn schaut, so leuchtet auch aus dem Antlitz des ersten Menschen die Herrlichkeit Gottes und strahlt hernieder an seinem ganzen Leibe, daß er sich nicht zu schämen braucht; denn er hat noch nichts zu verbergen, darf sich noch völlig zeigen, wie er ist. Wie den verklärten Leib keine Kleider umhüllen, so auch nicht den Leib der Unschuld. Die Schamröthe ist ja wie das Abendroth einer untergegangenen Sonne ursprünglicher Gerechtigkeit so auch das Morgenroth, das einen kommenden fröhlichen Tag verheißt.

Wir lernen demnach aus dem Bisherigen, daß der Mensch, κατ' εἰκόνα τοῦ εἰκότος geschaffen, in Herrlichkeit und Hoheit da stand: sein Innerliches war eine Stätte des Friedens und es ist, wie wenn man in einen heiteren Himmel hineinschauen könnte. Da wogt es noch nicht von Leidenschaften und Begierden, da regt sich noch keine Sünde und darum ist auch von Schmerz, Leiden und Krankheit keine Rede. Der Mensch hielt sich in kindlicher Pietät an Gott und stand in Einheit des Willens mit Ihm; sein Selbstbewußtsein war ein reines, durch Nichts getrübbes Gottesbewußtsein, sein Wille ein guter, seine sittliche Neigung war kindliche Liebe zu Gott; es spiegelte sich in ihm die ganze Lebensfülle des Logos und damit des dreieinigen Gottes; auch sein Leib als das Organ des gottesbildlichen Geistes- und Seelenlebens war gottesbildlich; kurz: sein Zustand war ein Zustand kindlich einfältigen Anhangens an Gott, ungetrübter geistig-leiblicher Lebensharmonie in ihm selbst, harmlos unschuldiger, inniger Liebe zwischen Mann und Weib

und mühelosen Waltens über eine paradiesische Natur. Dieser aner-schaffnen Gottesbildlichkeit wegen wird der Mensch Luc. 3, 38 *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* genannt.

Mit dem Rathschluß seiner Liebe, Menschen zu schaffen nach seinem Bilde, verbindet Gott die Absicht, den gottesbildlichen Menschen zum Herrn und Herrscher zu machen über die von ihm bewohnte Erde. Der gegenüber den Thieren und den Lichtkörpern des Himmels¹⁾ gottähnliche, sein Bild an sich tragende Mensch soll herrschen über die Fische des Meeres *zc.*, aber diese ihm übertragene Herrschaft ist keineswegs der Inbegriff seiner Gottesbildlichkeit, sondern nur die Folge und das äußere Zeichen derselben, weshalb er mit dem Ebenbilde Gottes auch diese Herrschaft verliert. Denn nur so lange der Mensch im Liebesbunde steht mit seinem Herrn und Gott, so lange er in völliger Einheit mit Gott los ist von den Banden der Erde, steht er erhaben da über die ganze sichtbare Natur, deren Verhältniß zu ihm kein anderes ist, als das der Dienstbarkeit, so daß der zur Arbeit von Gott bestimmte Mensch dem Boden die Frucht nicht mit seinem Schweiß und in oft vergeblicher Mühe, *non servili labore*, wie Augustin sagt, abzwingt, sondern *honesta animi voluptate* den Acker baut. Los von dem Dienst des vergänglichen Wesens, einzig Gott unterthan in heiligem Dienst der Liebe, mit Gott Eins im Geist und in der Wahrheit, ist er der Herrscher über die Natur, die sich ihm zu Füßen legt; weil sein reines Herz den lieben Gott über alle Dinge liebte und Ihn als aller Schöne Meister (Weish. 13, 3) erkannte, Ihm vor Allem und von Allem willig die Ehre gab, darum konnte es gar nicht anders sein, als daß er, frei emporgehoben über allen Dienst der Creatur, der Priester der Natur, der Lehensträger und Haushalter Gottes auf Erden war. Aber diese Herrschaft des Menschen war keine bloß physische Prärogative, sondern sie hatte ein sittlich-religiöses Verhältniß zu ihrer Grundlage und Voraussetzung, mit dessen Aufhören auch sie enden mußte. Darum ist es völlig unangemessen, bei der Aufzählung der einzelnen die Gottesbildlichkeit des Menschen constituirenden Momente diese Herrschaft zur äußeren Seite der Gottesbildlichkeit zu rechnen, während es, wie mich bedünkt, rich-

¹⁾ Die *οὐράνια ἐπουράνια* sind keineswegs Leiber der Engel, sondern die Himmelskörper: Sonne, Mond und Sterne; vgl. Ps. 8, 4.

tiger ist, zwischen der formalen und materialen Seite des göttlichen Ebenbildes zu unterscheiden, wodurch dann der in der Schrift selbst scheinbar gemachte Unterschied, daß das Bild Gottes im Menschen einerseits unverlierbar (Gen. 5, 7. 1 Cor. 11, 7. Jac. 3, 9), andererseits verlierbar ist, berechtigt ist; denn die formale Seite desselben sind Selbstbewußtsein und Freiheit, die materiale Seite aber ist die eligiös-sittliche Bethätigung derselben in reiner Gotteserkenntniß und in heiliger Gottesliebe.

Dies führt uns sofort zu einem für die Gottesbildlichkeit des Menschen wichtigen Punkte. Indem nämlich Gott dem Menschen das Paradies mit seiner wonnevollen Schöne und Lieblichkeit übergibt, daß er es bebaue und bewahre, und ihn vor dem Essen der Frucht eines Baumes warnt, nennt Er ihm zugleich die unmittelbare Folge der Uebertretung, die sofort an dem Tage, wo er davon ißt, eintritt, und diese Folge ist mit den zwei Worten: מוֹת תָּמוּת Gen. 2, 17 bezeichnet. Daß damit nicht bloß der leibliche Tod bezeichnet sei, daß der Sinn dieser Worte nicht der sein kann: „du wirst sterblich werden“, oder „du wirst des Todes schuldig sein“ oder „du wirst zur Vorstellung deiner Endlichkeit gelangen“, daß überhaupt hier vom Tode in einem vielumfassenden Sinne die Rede ist: dieß bedarf meines Erachtens keines Beweises. Aber die Schrift läßt uns auch nicht im Unklaren darüber, was Tod sei und welche Wirkung er auf das ganze Leben des Menschen ausübe! Der Tod ist allerdings zunächst Rückkehr des Menschen zum Staube, aus dem er gebildet ist, Gen. 3, 19, Auflösung des Leibes, so daß der Mensch aufhört, sich selber, nämlich seine Natur, zum Mittel der Selbstbethätigung zu haben. Allein das ist nur die Außenseite: denn die Lebensbedingung und das Lebensprincip des Leibes ist der dem Menschen eingehauchte Geist, welcher nicht wie der Leib sterben und in seine Atome sich auflösen kann, da er nicht aus solchen zusammengesetzt ist. Ueberhaupt kann er nicht in dem Sinne sterben, daß er überhaupt aufhörte zu existiren, sondern sein Sterben ist ein Entrücktwerden aus der Gemeinschaft, in der befindlich er fähig ist, Princip eines gesunden Lebens und der Verklärung für den Leib zu sein. Auch die Verlorenen leben fort; der reiche Mann, der in der Hölle und der Qual sich befindet, Luc. 16, 23, lebt, redet, empfindet, denkt, aber dieß Alles in völliger Losgerissenheit von Gott, der alles wahren Lebens Quell und Grund ist. In diesem Sinne redet die Schrift von dem geistlichen (Luc. 15, 24. Matth. 8, 22. Eph. 2, 1. 5. 5,

14. Col. 2, 13. 1 Joh. 3, 14) und von dem ewigen Tod, der auch der andere Tod genannt wird (Offenb. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8); jener ist der diesseits liegende höllische Straßzustand, in welchem der Mensch nicht nur außerhalb der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott steht, sondern auch die Harmonie der in seinem Geistes- und Seelenleben zusammenwirkenden Kräfte zerstört ist, so daß des Geistes Denken, Wollen und Empfinden von der Sünde inficirt ist und unter der Herrschaft der *σάρξ* steht. Dieser dagegen ist die völlige Entfremdung des Menschen von Gott, die nicht mehr beseitigt werden kann, die fortdauernde Empfindung des göttlichen Zornes und der Vorwürfe und Anklagen des Gewissens, da die Sünden wie finstre Gestalten vor der Seele stehen, ohne je zu fliehen, es ist der Tod ohne Tod, welcher tödtet und doch nicht ertödtet. Darum glaube ich nicht zu irren, wenn ich das Hauptgewicht jener Todesdrohung nicht in das leibliche Sterben lege, sondern es darin finde, daß der Mensch aufhört, in Gott, der unsres Daseins Grund und Quell und Ziel allein ist, *ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, 1 Cor. 8, 6, zu sein, in seiner beseligenden Lebensgemeinschaft zu stehen, seinen Frieden zu empfinden, und in Folge dessen ich die Gottesbildlichkeit des Menschen nicht in die Persönlichkeit setze, die ja dem Menschen auch nach dem Falle geblieben ist und ihm auch in seiner völligen Verlorenheit bleibt — denn auch in der Hölle weiß der Mensch von sich, hat er Empfindung und Willen —, sondern in die normale Richtung des ganzen menschlichen Wesensbestandes auf Gott, in die Aufgeschlossenheit des Menschen für den ihm wirksam innewohnenden, mit ihm in der Liebe verkehrenden Gott, dessen Willen er in seinen eigenen Willen aufnahm und in heiliger Liebe zu Gott, die sein ganzes Wesen erfüllte, zum Inhalt seines mit Gott geeinten Lebens machte, in die Liebe, die Röm. 13, 10 als die Erfüllung des Gesetzes, als das Kennzeichen eines aus dem Tode in das Leben gekommenen Menschen (1 Joh. 3, 14) bezeichnet wird. Wenn es darum 1 Joh. 4, 16 heißt: „Gott ist die Liebe!“, so ist uns dadurch der Weg vorgezeichnet, auf dem wir zum Verständniß der Gottesbildlichkeit des Menschen gelangen. Liebe, Licht und Leben sind nämlich in einander gehende Begriffe, so daß „aus der Liebe fallen“ identisch ist mit „das Leben verlieren“ und „in Finsterniß wandeln“ 1 Joh. 1, 5. 6.

Ist aber Gott die Liebe, sein ganzes Wesen nichts als Liebe

so daß, „wer Gott malen wollte, ein solches Meer malen müßte, darin nichts als Liebe ist“ (Luther), so muß auch der nach Gottes Bild geschaffne Mensch so geartet sein, daß die göttliche Liebe, diese allerfüllende persönliche Liebe, die den Menschen geschaffen hat in Selbstverleugnung, den ganzen Wesensbestand des Menschen durchdrang und erfüllte, den Herrn und Gott, von dem und zu dem er ist, nicht bloß zu erkennen, sondern auch einzig über Alles zu lieben und Ihm zu dienen *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*, Eph. 4, 24, und in der Gemeinschaft seiner Liebe, aus deren sprudelndem Quell die Liebesregungen flossen, die seine gottverwandte Seele durchströmten und sie nicht bloß zu anderen Seelen, sondern zu Gott selbst hinzogen, selig zu sein. Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen heißt darum soviel, wie wenn wir sagen: Gott schuf den Menschen zur Liebe, deren Grundvoraussetzung die Persönlichkeit und das Selbstbewußtsein sind, so daß also weder die leibliche noch die geistige Substanz des Menschen die Gottesbildlichkeit des Menschen begründen, der Begriff derselben weder ein physischer noch ein metaphysischer, sondern lediglich ein ethischer ist. Der Mensch ist nicht dadurch gottähnlich, daß ihm Selbstbewußtsein, Verstand und Wille eignen, sondern dadurch, daß Gott, der die Liebe ist, zur Liebe ihn erschuf, daß er in allen Vermögen seiner Seele von dem heiligen Licht der in sein unschuldiges Herz ausgegossenen Liebe Gottes durchdrungen war, so daß Gott ihn gnädig und er Gott innig liebte und die Liebe als lebendige Geisteskraft sein ganzes Herz mit lauterer Gesinnungen, seine Seele mit reinem Wollen, sein Gemüth mit lichten und wahren Gedanken erfüllte. So trug der Mensch die göttliche Liebe in sich und empfand sie in sich, so daß sie in ihm zum Feuer wurde, das innige Gegenliebe entzündete und in der Liebe den Inbegriff alles Guten und alles Sittlichen begründete. Wie Jesus Christus, der Logos, der im Anfang war bei Gott, das ewige, heilige, unbeschreiblich schöne Abbild der Liebe ist, so ist der nach seinem Bild geschaffne Mensch sein getreues Nachbild in der Liebe, die darum nicht bloß die menschlichste aller Gesinnungen ist, sondern auch die wahre Gesundheit der Seele, in deren Besitz der Mensch sich ganz heimisch und wohl fühlt, in der seine Seele ihre Seligkeit, sein Geist seinen Frieden und sein Herz sein wahres Leben hat. In der Völligkeit der Liebe ist der Mensch Gottes Bild: denn sie ist, wie das kräftige, frische Leben eines gesunden Herzens, so auch die Würde und Weihe des menschlichen Lebens, sie

ist das natürlichste, innerste, freieste und seligste Leben der Seele; denn „wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm“ (1 Joh. 4, 16). Diese Liebe aber beruht auf der ehrfurchtsvollen, zuversichtlichen und gläubigen Erkenntniß des heiligen Gottes, der die Liebe ist. Mit vollstem Rechte beruft sich deshalb Melancthon in der Apologie (Müller S. 81, 19) auf die Worte des Ambrosius: „Non est anima ad imaginem Dei, in qua Deus non semper est“; und treffend bemerkt Martensen (Dogmatik, §. 73): „Die Humanität beruht darauf, daß der Mensch als freies Vernunftwesen religiöses Wesen ist, daß seine Vernunft und Freiheit durch das Gewissensverhältniß bedingt sind“; denn alle anderen Vorzüge, die der Mensch besitzt, mag man dieselben in seinem aufrechten Gange oder in seinem leuchtenden Auge, dem Spiegelbild des Herzens, finden, erheben ihn nur graduell über das Thier; sein höchster Vorzug dagegen liegt in dem Adel seiner Seele, in der Religion, deren innerstes und wahres Wesen die Gemeinschaft der Liebe mit Gott ist. Die Religion ist darum der specifische Character der menschlichen Natur, die nur durch die Weihe der Religion hineingehoben wird in das göttliche, himmlische Wesen und Leben, hinein in das πνεῦμα ζωοποιούν, wie Iactantius (div. instit. 3, 10) schön sagt: „summum bonum hominis in religione est“.

Desßhalb können wir die Gottesbildlichkeit des Menschen dahin bestimmen, daß sie bestehe in der Religion oder in der liebenden Gemeinschaft mit dem lebendigen, wahren und heiligen Gott, in welcher Geist und Herz, Verstand und Wille erleuchtet und geheiligt sind in der Wahrheit und des Menschen Gesamtbestand ein Abbild ist des absoluten Lebens des dreieinigen Gottes, so daß seine Freiheit in Abhängigkeit von Gott, sein Leben in der Welt zu einem Leben in Gott, seine Erkenntniß zur ungetrübten Erkenntniß Gottes verklärt war und sich immer völliger verklärt hätte, wenn der Mensch durch seine sittliche Selbstentscheidung die göttliche Idee zum bleibenden Inhalt seines Lebens gemacht hätte.

Daran reiht sich die Frage bezüglich der Unsterblichkeit des Menschen, die wir bereits oben berührt haben. Daß der Leib des Menschen nicht *γύσει* unsterblich war (Sir. 17, 29), sondern ein *σῶμα χοϊκόν*, 1 Cor. 15, 47, wie dieß bereits Athanasius (de incarn. I. §. 5) lehrt, jedoch mit der Anlage zur Unsterblichkeit, *ἐκ' αὐταπάτης*, Weish. 2, 23: dieß bedarf keines Beweises. Denn Endliches kann nicht durch sich selbst fortdauern oder unendlich werden,

wenn es nicht *χαρίτι τοῦ Θεοῦ* geschieht. Der mit der Bestimmung, ohne Erfahrung und Empfindung des Todesgeschicks unsterblich und dadurch ganz herrlich zu werden — dazu sollte ja der Baum des Lebens im Paradiese dienen — von Gott aus dem feinsten Staub gebildete Leib war vor dem Falle weder mit dem Keim des Todes behaftet und demnach leidensfrei, noch auch unsterblich, wie Gott, sondern er war so geartet, daß er, wenn der Mensch in Einheit mit dem blieb, der allein Unsterblichkeit in absoluter Fülle hat, in persönlicher, lebendiger Geistesgemeinschaft mit dem absolut unsterblichen, ewigen Gott, zur vollen *ἀθανασία* gelangen konnte. Unsterblichkeit besaß der Mensch allerdings vermöge des ihm eingehauchten lebendigen Gottesodems; aber diese hat eine doppelte Seite: sie ist entweder eine selige, wenn der Mensch in dem Bunde reiner Liebe mit Gott bleibt, oder eine von Gottverlassenheit und Gewissensqual umnachtete, wenn durch die Sünde ein feindlicher, tödtlicher Gegensatz in jenen reinen Liebesbund eingetreten ist. So ist also die Unsterblichkeit des Menschen nicht der Inbegriff, sondern nur die Folge des göttlichen Ebenbildes.

Hat nun aber der gefallne Sünder diese Gottesbildlichkeit verloren oder haftet an ihm noch ein Rest davon oder ist sein Glanz nur erbleicht? Wenn man sich des zum Beweise, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen unverlierbar sei, auf Gen. 9, 6. 1 Cor. 11, 7 und Jac. 3, 9 beruft, so scheint mir darin ein großer Irrthum zu liegen; denn in den drei Stellen ist an eine historische Thatsache erinnert und aus derselben allerdings eine Folgerung gezogen, in der jedoch nichts weiter liegt, als daß der nach Gottes Bild geschaffne Mensch Spuren dieser Gottesbildlichkeit an sich trägt oder, wie ich lieber sagen möchte, die Hoffnung und Verheißung hat, in dieses Bild wieder verklärt zu werden. Denn an zwei Stellen ist das Prät. gebraucht, und 1 Cor. 11, 7 wird der Vorzug des Mannes vor dem mittelbar von Gott geschaffenen Weibe dadurch begründet, daß der Mann *εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ* sei. Die formale Seite des Ebenbildes ist dem Menschen allerdings geblieben, d. h. er hat nicht aufgehört, Mensch zu sein, er ist durch seine Sünde und Schuld nicht zum Teufel geworden, er trägt in seiner Entfremdung von Gott noch eine Ahnung und Sehnsucht nach den verlorenen Tagen des Paradieses in sich, wie der Kranke sich nach der Gesundheit sehnt, aber es fehlt ihm die Gesundheit, weil die Selbstsucht in sein Inneres eingetreten ist, und sein

Gewissen, dessen Soll, wie Jemand treffend bemerkt hat, „die Forderung des Gläubigers ist, welche die Insolvenz des Schuldners erweist“, bezeugt ihm unaufhörlich die Incongruenz seines Wesens und Seins mit der Urnorm seiner Bestimmung; es ist das heilige Friedensband der Liebe mit Gott zerrissen und an dessen Stelle dunkle Furcht und Flucht getreten.

Ueber diesen Gegensatz belehrt uns ein Gleichniß, dessen Sinn meines Erachtens keineswegs darin aufgeht, anzudeuten, daß nicht der materielle Werth des Verlorenen an sich, sondern der Werth, den es in den Augen des Eigenthümers hat, die Ursache ist, warum die Liebe mit solcher Sorgfalt sucht, sondern das eine tiefere Bedeutung hat, die schon Augustin in seinem Flehen: „Sum nummus Dei, thesauro aberravi, miserere mei!“ und Gregor von Nyssa in den Worten: „Die menschliche Natur ist wie die ausgeprägte Münze, die das Bild des Kaisers und in demselben die Züge seiner kaiserlichen Herrlichkeit darstellt“, andeutet: ich meine das Gleichniß vom verlorenen Groschen, Luc. 15, 8—9, dessen Inhalt für unsre Frage wichtig ist. Die drei Gleichnisse in Luc. 15 bilden ein einheitliches Ganzes und ihre Idee ist: die Wiederbringung des Verlorenen ist ein Werk des dreieinigen Gottes, der sich herabläßt zu den Sündern, ihnen entgegenkömmt, sie liebend sucht und freundlich segnet, das Verlorne ihnen wieder erstattet nach seiner Gnade. Ist aber dieß die Idee, dann glaube ich nicht falsch zu sehen, wenn ich sage, unter dem Bilde des Weibes sei das Wirken des Geistes dargestellt. Hier handelt es sich um einen Groschen, also um eine Münze, die ein Gepräge des Landesfürsten hat und giltig ist, soweit des Landesfürsten Macht reicht, soweit er anerkannt wird als solcher, um eine Münze, die das Bild dieses Landesfürsten zur Schau trägt. Aber dieser Groschen ist verloren; demnach war er einmal in Jemandes Besitze und nicht von jeher im Zustand des Verlorenseins, nicht von Anfang an dem Willen seines Besitzers entzogen. Doch trotzdem er verloren ist, behält sein Herr das Anrecht auf ihn, er gehört ihm von Rechtswegen und fällt ihm wieder zu, wenn er gefunden wird. Der Groschen hat sich von dem Schatz, bei dem er war, verloren und ist seinem Besitzer unendlich werth und theuer, daß er ihn nicht missen will; indem er sich aber verlor, hat er von seinem früheren Glanz und Schimmer eingebüßt, das Gepräge ist durch den Schmutz und Rost undeutlich, die Schriftzüge sind unleserlich und verworren geworden. Allein das hindert das Weib nicht, ihn zu suchen, und

zwar mit vielem Fleiß und großer Mühe, und damit ihre Arbeit Erfolg habe, zündet sie ein Licht an und läßt sich's nicht verdrießen, das ganze Haus zu durchsuchen, bis sie ihn findet, und ihre Freude ist so groß, daß sie dieselbe nicht in sich verschließen kann, sondern mit ihren Freundinnen theilen muß.

Dies sind die einzelnen Momente, die für unsre Frage von Bedeutung sind. Als ein Groschen erscheint der Mensch in diesem Gleichniß: denn er hat ein Gepräge und zwar das jenes hohen Regenten, der den ganzen Weltkreis beherrscht und dem alle Völker der Erde unterthan sind; es ist dieß das ihm anerschaffne Bild Gottes, vermöge dessen er einzig diesem höchsten Herrn angehört und Ihm zu Dienst und Dank verpflichtet ist. Als schimmernder, leuchtender, das Bild seines Herrn rein wiedergebender Groschen stand er in unmittelbarer, ungetrübter Gemeinschaft mit seinem Gott und war vollkommen sein, ja auch „das Glend des gefallen Menschen ist“, wie Pascal treffend sagt, „das eines entthronten Königssohnes“; auch der gefallne Sünder, der sich verloren hat aus der beseligenden Gemeinschaft mit dem Herrn, hinweggegangen ist von dem Vaterhause und dem auch dem Verlorenen in treuer Liebe zugewandten Vaterherzen Gottes, für den die vergangnen Paradiesestage sind wie eine ferne Ahnung einer unendlich schönen Zeit, der losgelöst ist von dem Gott seines Heils und Lebens, ist noch ein Eigenthum des Herrn nach seinem innersten Wesen; damit, daß er verloren ist, hat er nicht aufgehört, Gott anzugehören und ein Gegenstand seiner suchenden, rettenden, begnadigenden Liebe zu sein. Darum überläßt ihn Gott nicht völlig sich selber, sondern Er geht aus, den verlorenen Groschen zu suchen. Wohl ist sein Glanz entschwunden, sein heller Schein erblaßt; denn der Schmutz der Sünde hat die abbildliche Schöne des erhabenen Urbildes unkenntlich gemacht; der Mensch ist ein anderer geworden, und so wenig der verlorne Groschen sich selber wieder zu dem Schatz sammeln kann, von dem er sich hinweg verirrt hat, — ob mit oder ohne des Weibes Schuld, darauf ist in der Deutung des Gleichnisses kein Gewicht zu legen —, so wenig kann der aus der Gemeinschaft mit Gott verlorne Mensch den früheren Zustand selbst wieder herstellen, dazu bedarf es der suchenden Liebe des guten Hirten, des Lichtes des heiligen Geistes, der den ursprünglichen status wieder herstellt, so daß Freude ist im Himmel, wenn eine verlorne Seele wieder gefunden und wieder gewonnen wird. Denn „peccatorum lacrymae angelorum deliciae“ oder wie Göthe (in seiner Ballade „Gott und

die Bajadere) singt: „Es freut sich die Gottheit der reuigen Sünder,
 Unsterbliche heben verlorene Kinder
 Mit feurigen Armen zum Himmel empor.“

Die bisherige Darlegung berechtigt uns zu folgendem Resultate: die Gottesbildlichkeit des Menschen besteht nicht in seiner Persönlichkeit, deren Momente Leben, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sind; die Persönlichkeit bildet vielmehr das Substrat oder die Basis für die Gottesbildlichkeit und gehört zur menschlichen Natur so wesentlich, daß ohne sie der Mensch aufhörte, Mensch zu sein, ohne sie in den rein animalischen Zustand zurücksinken würde. Auch der Teufel und seine Engel sind persönliche Wesen, die des Glaubens, daß ein einiger Gott sei, fähig sind (Jac. 2, 19), aber Niemand wird behaupten wollen, daß in ihnen sich das Bild Gottes, des Heiligen und Seligen, abspiegle. Setzt man in die Persönlichkeit die Gottesbildlichkeit, so kann man nimmermehr sagen, daß der Mensch ein anderer durch die Sünde geworden und einer Erneuerung des verlorenen Ebenbildes bedürftig sei. Hält man dagegen daran fest, daß der Mensch das Ebenbild Gottes verloren habe, ein Ausdruck, dem ich nicht wie Palmer (Katechetik, S. 400) höchst unpassend finde, wenn auch richtig ist, daß der Mensch das Bild Gottes nicht hatte, sondern war, so muß man die Gottesbildlichkeit in die Liebe oder in die auf Gott bezogene, mit Gott in völliger Gemeinschaft befindliche Richtung des menschlichen Personlebens setzen, so daß der Mensch nach Leib und Seele, nach Verstand und Wille sich in Einheit mit Gott weiß und der heilige Wille Gottes den Inhalt seines ganzen Lebens bildet. Davon ist es nur eine nothwendige Folge, daß der so beschaffne, im normalen Verhältniß und Verhalten zu Gott stehende Mensch mit Gott über die Erde herrscht und gleich Gott unsterblich ist. Was der Herr Joh. 17, 21 als Ziel seiner Heilsthaten wünscht, *ἵνα πάντες ἐν ᾧ καὶ ἐν ἡμῖν ἐν ᾧ σὺν*, das war bei den ersten Menschen der Fall.

Eben deshalb redet der Apostel von einer Renovation des Ebenbildes in den beiden Stellen Eph. 4, 24 und Col. 3, 10, indem er in ersterer Stelle die Christen ermahnt, daß „sie anziehen sollen den neuen Menschen“, und das Dasein dieses neuen Menschen, dieses neuen sittlichen Zustandes des Personlebens nicht auf menschliches Wissen und Wollen, sondern auf eine Gnadenwirkung Gottes zurückführt, der ihn neu geschaffen hat *κατὰ θεόν*, was soviel ist als *κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ*, wie Col. 3, 10 zeigt, denn „vor Gott nichts gilt,

als sein eigen Bild". Das *κτισθέντα* aber weist uns unleugbar darauf hin, daß eine Neuschöpfung nothwendig ist bei dem Menschen, damit er das wieder werde, was zu sein von Anfang an seine Bestimmung und was zu werden auf dem Wege gottgewollter Selbstbestimmung seine Aufgabe war. Deshalb ist es schriftwidrig, zu sagen, der Mensch besitze das Ebenbild Gottes noch, es sei dasselbe geradezu unverlierbar; wäre dem also, wozu dann die größte Gnadenthat Gottes? Wozu hätte dann das Wunder aller Wunder sich vor unseren Augen enthüllt? Dieser neue, nach Gottes Bild geschaffne Mensch aber ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffen, d. h. die Wahrheit ist gegenüber der Lüge und Selbstsucht sammt deren verderblichen Lüsten, von denen der Mensch, so lange die *σάφς* seines Wesens Grund ist, beherrscht wird, das Princip dieses neuen sittlichen Lebens, welches in seiner Beziehung auf Gott in der Heiligkeit und in seiner Richtung auf die Welt in der Rechtbeschaffenheit sich manifestirt. Fast den gleichen Gedanken finden wir Col. 3, 10 ausgesprochen, wo der neue Mensch, den die Christen angezogen haben, näher definirt wird als ein solcher, der erneuert ist nach dem Bilde dessen, welcher der Schöpfer dieses neuen Menschen ist, und der, weil der Mensch einen sittlichen Entwicklungsproceß durchmachen und der Vollendung entgegenreisen muß, erneuert ist *εἰς ἐπέγνωσιν*. Es geht nicht an, diese Zweckbestimmung mit *κατ' εἰκόνα* zu verbinden, da der Gedanke, der sich auf diese Weise ergibt, nichts sagend und tautologisch wäre. Was für eine *ἐπέγνωσις* es sei, brauchte der Apostel nicht näher zu entwickeln, da er schon E. 1, 9 und E. 2, 2 davon geredet hat: es ist die Erkenntniß des Willens Gottes und des Geheimnisses des Vaters unsers Herrn Jesu Christi, nicht ein bloßes Erkennen des Verstandes, sondern ein Innwerden des Herzens, ein Eindringen in die ganze Fülle des in Christo der Welt gewordenen Heiles, welches, wenn es im Glauben ergriffen ist, das durch Gottes Machtwirkung gegründete neue Leben zur Vollendung auswirft.

Ueber das neu-speculative Christenthum.

Nach der christlichen Dogmatik von A. E. Biedermann.

Von

J. P. Romang,

emerit. Pfarrer im Canton Bern.

Man ist in Deutschland nicht gewohnt, in Sachen der Theologie und kirchlichen Entwicklung ein Vorauseilen bei den Schweizern anzunehmen. Seit der Reformation, wo die Bewegung in beiden Ländern ungefähr gleichzeitig und in jedem unabhängig von dem andern eintrat und wirklich auch bei den Schweizern eine ziemlich vollständige Selbstständigkeit behauptete, ist selten etwas dieser Art geschehen. Gegenwärtig aber dürfte wohl in einem gewissen Sinne davon gesprochen werden. Man scheint in Deutschland nicht Wohlgefallen daran zu haben, daß bei der durch den Protestanten-Verein in Gang gebrachten Bewegung zwei Schweizer an der Spitze stehen. Was aber damit Verwandtes seit 25 Jahren in der Schweiz geschah, betrachtete man als unwichtig. Und doch zeigte sich hier schon seit Längem sehr deutlich die Natur und die Richtung dieser wohl bedeutungsvollsten Entwicklung unserer Zeit auf dem religiösen Gebiete. Man wird zwar nicht annehmen sollen, daß der Protestanten-Verein sich auf dasjenige stütze, was in der Schweiz vorgeht. Die hervorragenden Männer in demselben wollen nicht dafür angesehen sein, daß sie sich von Strauß bestimmen lassen, also ohne Zweifel noch weniger von den Zeitstimmen und von Biedermann, dem wohl bedeutendsten Kopf der Zeitstimmen-Partei. Daß jedoch eine geistige Verwandtschaft zwischen vielen Mitgliedern und Gönnern des Protestanten-Vereins und diesen Schweizern stattfindet, wird man nicht in Abrede stellen. Die Zeitschriften der Letztern scheinen auch in Deutschland ziemlich verbreitet zu sein, und man wird sich wohl immer mehr überzeugen

müssen, daß diese Erscheinungen wesentlich gleichartig sind. Die Gestaltung der Lehre und bereits auch die bei dieser Entwicklung eintretenden kirchlichen Verhältnisse lassen sich aber in den reformirten Cantonen der deutschen Schweiz besser erkennen. Eine sorgfältige Beleuchtung dieser Dinge aus dem Gesichtspuncte der Wissenschaft dürfte denn auch für die Deutschen einiges Interesse haben.

Die doctrinellen Impulse sind anfänglich auch hierin den Schweizern von Deutschland her gekommen. Und es hat seinen Grund zum Theil in den politischen Verhältnissen, daß die Entwicklung sich in der Schweiz schneller vollzieht. Doch auch einige Männer und ihre Doctrin haben eine Bedeutung. Bisher war auch für diese Erscheinungen in der Schweiz Strauß, wenn auch nicht der einzige Urheber, doch die einflußreichste Persönlichkeit. Denn obgleich Strauß infolge der Erhebung des damals noch nicht zur Annahme solcher Doctrinen vorbereiteten religiösen Bewußtseins im Volke des Cantons Zürich gar nicht und dann später auch Zeller nur kurze Zeit in der Schweiz gelehrt hat, so schlug doch seit dem Anfang der vierziger Jahre die Jung-Hegelsche Ausfaat in der Schweiz immer mehr Wurzeln. Seit 1844 hat sich dann aber Hr. A. E. Biedermann als einen nicht gering zu achtenden Vertreter dieser Geistesrichtung erwiesen. Und nachdem seit 1849 etliche Jahre diese Bewegung beinahe stille zu stehen geschienen hatte, erhob sie sich seit 1858 immer kräftiger durch die Wirkung der Zeitstimmen, weil der ebenfalls von Tübingen ausgegangene Redactor derselben, H. Lang, auf seltene Weise geeignet ist, solche Ansichten unter der in den reformirten Cantonen der deutschen Schweiz dominirenden Classe zu verbreiten. Bedeutende, in wissenschaftlicher Form auftretende eigene Schriften hatte jedoch die Partei bisher nicht. Und die in der Schweiz über die Doctrin geführten Verhandlungen konnten jenseits des Rheins nicht ernstlicher beachtet werden. Die Gegner fanden in Biedermann's früheren Schriften eine Verwandtschaft nicht nur mit der Tübinger Schule, sondern auch mit Feuerbach. Er wollte dieß jedoch nicht zugeben und zeigte wirklich immer deutlicher das Bestreben, seinen Ansichten eine eigenthümliche Gestaltung zu geben. Dennoch konnte Hr. Prof. Tholuck bei einer gewissen Veranlassung nicht ohne Grund sagen: diese Leute wissen, wenn sie Alles negirt haben, nur ein unbestimmtes Gerede zu führen über die Liebe. Jetzt wäre ein solcher Ausspruch nicht mehr ganz richtig.

Im Herbst 1868 ist eine „christliche Dogmatik“ von Hrn. B.

erhienen ¹⁾, welcher auch abgesehen von den gegenwärtigen Verhältnissen die Bedeutung einer mehr als gewöhnlichen Erscheinung würde zugestanden werden müssen. Im Canton Zürich ist die Doctrin der Zeitstimmen auch bereits förmlich und in einigen anderen Cantonen thatsächlich zu öffentlicher Anerkennung hindurchgedrungen, wenn auch noch nicht mit gänzlicher Verdrängung der auf den Grundsätzen der Bekenntnisschriften der Reformationszeit beruhenden landeskirchlichen Lehre, doch als gleichberechtigt mit dieser. Und, wenn auch langsamer und nicht in ganz gleicher Weise, dürfte sich auch in Deutschland wiederholen, was in der Schweiz bereits geschehen ist. Es soll denn hier nach diesem Buche eine Beleuchtung dieser doctrinellen und kirchlichen Entwicklung versucht werden.

Ueber das Buch selbst glauben wir im Allgemeinen den vorläufigen Bericht geben zu sollen, daß es eine äußerst sorgfältige Arbeit ist, das Werk eines, wenn nicht durchaus originellen, doch selbstständigen Denkers — in Hinsicht auf Zusammendrängung der Materien und die Darstellung des Negativen im Ganzen ausgezeichnet, hierin von größerer Klarheit als die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, freilich nicht so durchsichtig wie die Dogmatik von Strauß, deren negative Ergebnisse der Verf. ohne Beschränkung annimmt (S. 506), jedenfalls dann nicht, wenn er denn doch Manches, das Strauß zugleich mit den herkömmlichen Formeln ganz verwirft, als Wahrheitskern der kirchlichen Lehre festzuhalten versichert. Alles hat ein gewissermaßen plastisches Aussehen, wie von polirtem, oft möchte man sagen von ciselirtem Marmor —, infolge der Zerfällung in einen principiellen, einen biblisch- und einen kirchlich-historischen und einen kritisch-speculativen Theil nicht ein recht einheitlicher, sondern ein aus drei unter einander ungleichartigen zusammengesetzter, dabei aber sehr wohl überdachter Bau, — von außen angeschaut gewissermaßen imponirend durch das Massenhafte des Ganzen, und ohne Zweifel für Manche auch durch die Fassung mehr als durch die Entwicklung der Begriffe und Gedanken, und zugleich auch durch die sehr hervortretende Präension höchster Wissenschaftlichkeit und ihrer selbst gewissester Unangreifbarkeit, — kalt jedoch auch wie Stein, zwar von nicht anzuzweifelndem sittlichen Ernst durchdrungen und auch von einem gewissen Interesse an religiösem Leben selbst in den vom Verf. entschiedenst verworfenen Formen, doch nicht ein sonderliches Denk-

¹⁾ Christl. Dogmatik von Dr. Alois Eman. Biedermann, Prof. d. Theolog. Zürich, Drell, Füssli. 763. S. größten Formats u. compressesten Drucks.

mal einer specifisch religiösen Persönlichkeit, allüberwiegend beherrscht von dem theoretischen Interesse an einer wesentlich Hegel'schen Fassung der Wahrheit, bis zur Verblendung in Hinsicht auf die praktischen Wirkungen solchen Thuns. Doch erscheint der Verf. im Ganzen, wie Ref. ihn seit Längem kennt, als nobel, kräftig, männlich, erhaben über gemeine Leidenschaft, über allen eigentlichen Haß gegen Menschen, — insofern achtungswerther und nach unserm Gefühl als Feind wie als Freund weit vorzüglicher, als Viele nicht nur unter den ihm nahe, sondern auch unter den ihm ferne und gegenüber Stehenden. Die allgemeinen Interessen verschmelzen sich indessen sehr leicht mit den eigenen. Die eifrigen Gläubigen verwechseln nicht selten ihre eigene Geltung mit der Ehre ihres Gottes. Es kommt aber auch Verwechselung der einmal festgewordenen speculativen und kritischen Schulmeinung mit der ewigen Wahrheit vor. Jedenfalls können gewisse Bedrohungen (S. VII) bei diesen unseren Erörterungen nicht berücksichtigt werden.

Das Buch ist nicht eine so originelle Erscheinung, wie die Schleiermacher'sche Glaubenslehre zu ihrer Zeit gewesen ist. Vielmehr ist es eher eine Zusammenfassung als eine Weiterbildung der seit dem Anfang dieses Jahrhunderts immer mehr sich verbreitenden, vorherrschend pantheistischen wissenschaftlichen Entwicklung. In Hinsicht auf das durchaus negative Verhalten gegen die bisher geltende Lehre ist es am meisten verwandt mit den Strauß'schen Schriften. Doch will B., wie schon bemerkt wurde, häufig einen Wahrheitskern bewahren, wo Strauß nichts weiter zu thun findet, als eine unnütze Schale wegzuverwerfen. Daher bietet er auch Manches dar, was an Schleiermacher erinnert. Indessen ist nach Geist und Wesen die Differenz von Schleiermacher ebenso sehr überwiegend wie die Verwandtschaft mit Strauß. Gewissermaßen ähnlich wie Schleiermacher möchte B. der Religion eine auf allen Bildungsstufen bleibende Bedeutung neben der Wissenschaft vindiciren und keineswegs die Kirche in jeder Gestalt beseitigen. Es wird sich aber zu zeigen haben, ob er das Wesen des Christenthums nicht auf eine Weise fasse, daß wenig Anderes übrig bleibe, als was Strauß auch nicht verachtet. Dieser wird ihn um der Hülfsleistung im Negativen und der Verwandtschaft der Geistesart willen nicht verspotten, wie Weiße und Fichte. Wenn ihn aber dieß nicht anders stimmte, so fände er dafür wohl hier und da ebenso gute Gelegenheit.

Die Zeitstimmen-Partei hat an diesem Buch ein Werk erhalten, das

zu großem Ansehen bei ihr gelangen wird. Sie werden nicht zweifeln, die tiefste Erfassung und Lösung aller religionswissenschaftlichen Probleme sei darin niedergelegt. Daß es bei dem ganzen Protestanten-Verein sich diese Geltung erringen werde, scheint uns jedoch zweifelhaft. Hr. Schenkel, dessen frühere Bücher bei Viedermann nicht Gnade finden, wird es schwerlich als das heilige Gesetz in der Bundeslade der neuen National-Kirche bewahren heißen, indessen es auch nicht in den Schrein der apokryphischen Bücher verweisen. Der Protestanten-Verein hat wahrscheinlich einstweilen noch kein in seiner Art bedeutenderes Buch aufzuweisen. Denn die Dogmatik Schenkel's scheint nicht recht für dieses Publicum zu passen. Aber auch die Leser der Zeitstimmen werden sich im Ganzen lieber an die Schriften ihres Vang halten. Wie der Verf. selbst sagt, kann dieses Buch nicht gelesen, sondern nur studirt werden. Das ist indessen die Folge seiner eigenthümlichen Anlage und der speculativen Fassung der wichtigsten Fragen, keineswegs einer Unfähigkeit des Verf., sich gehörig auszudrücken, oder leichtsinniger Vernachlässigung der Darstellung in ihrer Art.

An diese Bemerkungen über das Werk im Allgemeinen mögen sich einige andere anschließen über das wissenschaftliche Verfahren des Verf. — über seine Stellung zu den jeweiligen Problemen und über die speculative Verarbeitung seines jeweiligen Gegenstandes. Er bezeichnet seine Fassung und Bearbeitung der Sachen als „das reine Denken“ im Gegensatz zur „Vorstellung“ oder dem „vorstellenden Denken“. Dieß erinnert an Hegel und die ältere Hegel'sche Schule. Der Verf. ist ursprünglich von Hegel ausgegangen, freilich anfänglich mit einer Rücksichtnahme auf Feuerbach, die sich noch jetzt bemerken läßt. Seit Vangem aber hält er sich nicht genau an den ursprünglichen Hegel'schen Formalismus, doch ist sein wissenschaftliches Thun fortwährend durch Hegel beherrscht.

Er sagt dann, „es liege in dem Wesen des vorstellenden Denkens, im Unterschied vom reinen Denken, die Momente eines geistigen Processes erst als zwei für sich bestehende Größen einander gegenüberzustellen und dann erst in Beziehung zu einander treten zu lassen. Jede vorstellungsmäßige Auffassung der Religion (auch bei einzelnen Fragen) sei daher ihrer Form nach abstract sinnlich, ihrem Inhalte nach einseitig, d. h. wenn sie auch Wahrheit enthalte, auf jedem Punct nur halbwahr, weil zugleich halb unwahr“ (S. 40). In der Schrift wie in der Kirchenlehre findet

er denn nur Vorstellung. Und allerdings fehlt darin die Hegel'sche Fassung und Ausdrucksweise. Er setzt jedoch nicht, wie vor 30 Jahren üblich war, ohne alle Erklärung dem Vorstellen die Hegel'schen Formeln entgegen, als den Ausdruck des speculativen Gedankens, sondern spricht sich in einem weitläufigen Excurs darüber aus. Alles Anschauungsmäßige, alles Sinnliche, alles Bildliche wird natürlich der Vorstellung zugetheilt, und dann das Denken im specifischen Sinne bestimmt als der Act des Geistes, das Geistige als solches, abstrahirt von seiner sinnlichen Vorstellungsform, zu fassen und sich zum subjectiven Bewußtsein zu bringen" (S. 44). Der Inhalt, welchen das Denken in seinen Besitz zu bringen hat, kommt nach dem Verf. dem Ich einerseits von außen, von der Erscheinungswelt, andererseits aus dem tiefsten Innern seines wenigstens der Potenz nach jederzeit in ihm vorhandenen geistigen Wesens (S. 45), welchem die objectivte Vernunft, nämlich die Gesetzmäßigkeit und der innere geistige Grund sowohl der Erscheinungswelt, als seiner (des Ich) selbst, immanent sei (S. 42), so daß in ihm selbst „Ideen“ sich erzeugen, mit welchem Wort hier ein Innewerden des innern Wesens und Gesetzes (S. 46), als des Geistigen in der Erscheinungswelt (ebend.) bezeichnet wird. Hier möge man sich, was nicht nur in erkenntnißtheoretischer und formeller Hinsicht für das Verständniß wichtig ist, merken, daß inneres Wesen und Gesetz als das Geistige gefaßt wird. Die Aneignung zum subjectiven Inhalt (S. 42), das „In sich vollziehen“, das subjectivte Setzen des Gedankens (S. 44) wäre das eigentliche dem Vorstellen entgegengesetzte Denken als Thätigkeit der Vernunft, während das doch selbst nach den Denkgesetzen verfahrende vorstellende Denken als die des Verstandes bezeichnet wird. Die Vorstellung, als Mittleres zwischen dem Wahrnehmen und dem Denken (S. 41), habe daher einen geistigen Inhalt in sinnlicher Form (S. 43). Auch den Inhalt der von der Vernunft herkommenden Ideen schaue das Ich zunächst in sinnlicher Form, wie je nach seinem Bildungszustande sich ihm eine solche unterschiebe (S. 45). Demnach hafte an allen Vorstellungen ihrer Natur nach ein Widerspruch (S. 46). Wohl richtiger würde gesagt werden: eine Unangemessenheit, etwas Ungenügendes. Eigentlicher Widerspruch findet dabei keineswegs immer statt. Uebrigens ist der Widerspruch nach Hegel eben die Auszeichnung des speculativen Gedankens. Hier aber soll der Widerspruch nicht in dieser Dignität anerkannt werden. Sondern es soll daraus für den Geist der unabweisliche Antrieb entstehen zu dem Verstandesproceß, aus der noch sinnlichen Vorstellung

des Geistigen (des Innerlich-Geseglichen) durch Verarbeitung derselben den reinen Gedanken des Vektorn zu gewinnen (S. 46). Wenn diese Verarbeitung die Aufgabe des Verstandes ist, so sollte, scheint es, abweichend von der ursprünglichen Hegel'schen Ausdrucksweise, das reine, speculative Denken die Thätigkeit des Verstandes sein. Sogleich wird aber beigelegt, es gelinge dem Verstand, besonders in Ansehung desjenigen, „was das Ich aus seiner durch die Sinneswahrnehmung zum Hinzudenken einer Idee veranlaßten Vernunft habe“, nicht sofort, die Idee, welche den Inhalt der Vorstellung bilde, wirklich denkend zu fassen, sondern er operire vorerst damit wie mit einer sinnlichen Vorstellung (S. 47). Und schon vorher war die Verstandesthätigkeit bestimmt worden als Verarbeitung des Endlichen, die Vernunftthätigkeit aber als das Erfassen des Unendlichen, d. h. des geistigen Seins, die Vernunft selbst als das Moment des subjectiven Sehens, des In sichvollziehens des Gedankens (S. 44). Das Denken wäre nach dem Verfasser ein einheitlicher Act, der sich vollzöge in der sonst als Verstandesreflexion geringschätzig angesehenen Thätigkeit; sowie aber die oben angedeutete Fassung des Entgegengesetzten als bloßer Momente eines einheitlichen Processes gelungen wäre, wenn das Ich sie als Eins setzte, dieses Sehen in sich vollzöge, dann würde das reine Denken zu Stande gekommen sein. Deutlicher wird das Wesen des reinen Denkens nicht dargestellt. Der Verf. steht unter dem Impuls der Hegel'schen Dialektik, doch mit dem Bestreben, den Denkproceß zu deutlicherem Bewußtsein zu bringen.

Bei allem diesem haben wir jedoch, wenigstens zunächst, keinen Verus, Hrn. Biedermann zu widersprechen. Etwas dieser Art ist, mit Ausnahme der übertriebensten Skepsis, stets angenommen worden, und wird stets angenommen werden müssen, wenn nicht alles Erkennen aufgegeben, ja alle Bewußtseinsthätigkeit sistirt werden soll, nämlich: daß ein Entsprechen (Identität sagt man nicht am angemessensten und sagte man sonst nicht) des objectiven Seins und der subjectiven Denk- und Erkenntnißgeseglichkeit stattfinde, vermöge dessen das Sein, bei richtig vollzogener Erkenntnißthätigkeit, in der Intelligenz sich ausdrücke. Und daß dazu eine sorgfältige Verarbeitung des sinnlichen Wahrnehmungsgehaltes und eine nicht weniger schwierige Herausarbeitung des dem Bewußtsein aus seiner innersten Tiefe Aufgehenden nothwendig sei, kann ebenfalls Niemand bestreiten, sowie auch nicht, daß das verständige Vorstellen sich bei dieser Thätigkeit nicht selten in Widersprüche verwickeln. Das Beispiel, welches

Wiedermann anführt (S. 47), ist indessen nicht sowohl eine sich selbst widersprechende, als vielmehr eine noch nicht zum Abschluß gekommene Vorstellung, nämlich die von der Seele als eines x , eines realen Seienden im Unterschiede von ihren mannigfaltigen Äußerungen, Erweisungen in der Lebensentfaltung des Beseelten.

Der Verfasser sagt dann weiter, da das Geistige (Innerlichste) doch unmöglich aufgegeben werden könne, so lasse dann der Verstand aus der Auflösung aller sinnlichen Vorstellung vom Geistigen, „das doch ist“, sich ein Licht aufgehen und bemühe sich, das Geistige wahrhaft geistig zu fassen, die Vernunftidee (die erste Vorstellung von der Seele wird hier vom Verfasser Vernunftidee genannt, gemeint ist ihr Inhalt) ihres Widerspruchs von sinnlicher Anschauungsform und Vernunftgehalt zu entkleiden und so rein geistig zu denken. Aus bloß sinnlicher Anschauung der Idee gelange die Vernunft auf diesem Wege zum Begriff, der Geist zum widerspruchsfreien Selbstbewußtsein seiner selbst als Geist und zum Bewußtsein der geistigen Welt (immer im Sinne des Innerlich-Gesetzlichen) als eines seinem eigenen nicht fremden, sondern eben seines eigenen Wesens (S. 49). Auch hier gedenken wir nicht, in Allem zu widersprechen. Das objectiv Vernunftgemäße ist der Vernunft im Denkenden nicht fremd. Daß es aber für das eigene Wesen derselben erklärt wird, ist für diese ganze Auffassungsweise sehr bedeutsam. Bei den wichtigsten Fragen wird diese Wendung stets wiederkehren.

Deutlicher stellt Wiedermann das Wesen des reinen, geistigen Denkens nicht dar. Und darüber, wie man „über den Graben hinüberkomme vom vorstellenden zum reinen Denken“, sagt er nur, „es könne einzig und allein dadurch geschehen, daß man seinen formalen Verstand zwingt, der Widersprüche (häufig wohl besser des Nichtrecht-Vollziehbaren) seiner Vorstellungen bewußt zu werden, zu sich selbst zu kommen, die Widersprüche abzustreifen und das Geistige so, wie es ist, also geistig zu denken“ (S. 50). Bei dem von ihm beispielsweise vorgelegten Problem, die Seele als einheitliche Ursache der Vielheit von Lebenserscheinungen im lebendigen leiblichen Individuum zu denken, wozu man niemals komme, so lange man sie als ein Ding („reales Wesen“ würde ebenso passend gesagt werden) vorstelle, würde das geistige Denken erreicht sein, wenn man sich zwänge anzunehmen, es sei nun einmal doch eine solche Einheit, ohne bestimmtes Wesen, das von der Vielheit dieser Erscheinungen verschieden sei. Wir werden jedoch später nochmals hierauf zurückkommen müssen. Diese

Kunst des reinen Denkens wird ohne Zweifel von Manchen so geliebt, daß sie sich zwingen, solche vorgelegte Formeln nachzusprechen, ohne wirkliche Einsicht in die Sache, wie denn Hegel schon sagte, es sei nicht zu klagen, man könne nicht begreifen, sondern das Ausgesprochene aufzufassen. Sehr ähnlich sagt auch Viedermann, vom reinen Denken könne man sich keine Vorstellung machen, das Denken lasse sich eben einfach nur denkend vollziehen (S. 50).

Wer mit den schwierigeren Denkaufgaben bekannt ist, weiß freilich, daß, wenn wir nicht an unserm Denken ganz irre werden und jede feste Ueberzeugung aufgeben wollen, uns bisweilen nichts Anderes übrig bleibt, als nach unabweisbarer Nöthigung des Bewußtseins auch das nicht recht Begriffene festzuhalten, da doch etwas solches sein müsse. Dieses Festhalten ist ohne Zweifel oft ein Sichselbstbehaupten der Vernunft. Genügende Einsicht in die Sache aber hat man damit nicht gewonnen.

Wir gedenken jedoch im Allgemeinen hier keine weiteren Einwendungen gegen diese Erkenntnistheorie zu erheben, auch nicht in Ansehung des Religiösen. Es wird aber darauf ankommen, wie die Verarbeitung des Vorstellungsgehaltes durchgeführt, und ob die angeblichen reinen Gedankenformen gehörig begründet und so ausgebildet seien, daß sie keine Einwendungen gegen ihre Nothwendigkeit, ihre Richtigkeit, vielleicht bisweilen ihre logische Denkbarekeit zulassen. Diese speculative Theologie hält sich für berechtigt, jede religiöse Vorstellung zu verwerfen, an der sie etwas mit der sinnlichen Anschauung Zusammenhängendes oder auch nur darauf Bezügliches, überhaupt in irgend einer Hinsicht Ungenügendes aufweisen kann. Ganz nach der von Strauß gegebenen Weisung sieht sie jede Vorstellung, jeden Satz der Schrift- und Kirchenlehre darauf an, ob dieß nicht möglich sei. Da wäre denn doch zu verlangen, daß sie selbst unangreifbare, durchaus befriedigende Gedankenformen aufstelle. Auch läßt sich fragen, ob denn, da doch auch das äußerliche, das zeiträumliche Dasein als solches in seiner Bezogenheit auf Gott gehörig gefaßt werden soll —, ob denn alles auf die Anschauung Bezügliche im religiösen Bewußtsein ganz zu verwerfen sei. Um so weniger würde alles solches ausgeschlossen werden sollen, da beim Schwer-Begreiflichen solche Hilfsmittel der Darstellung für das Gefühl nicht entbehrt werden können.

Der Verfasser stellt das rein geistige Denken der allerdings oft ungenügenden Vorstellung gegenüber. Nach der Ausdrucksweise Hegel's sollte eigentlich nur auf dem vom empirisch Gegebenen möglichst aus-

geschiedenen Gebiet der Logik oder Metaphysik vom reinen Denken gesprochen werden, nicht da, wo es um die Fassung des Gegebenen, des Concreten, zu thun ist. Doch in die möglichst richtige Gedankenform sollte alles Gegebene gefaßt werden. Auch wollen wir nicht darüber Klage führen, daß der Verfasser bei jeder Frage dem Gegenstand möglichst schroffe Gegensätze abzugewinnen und dann nachzuweisen sucht, daß dieselben sich aneinander aufreiben, um hierauf die Fassung auszusprechen, nach welcher diese Gegensätze nur Momente eines einheitlichen Processes sein sollen. Alles dieses wollen wir im Allgemeinen acceptiren. Allein wir halten uns für berechtigt, seine Sätze einer ähnlichen Kritik zu unterwerfen, wie die ist, welche er an der biblisch-kirchlichen Vorstellung übt. Dieß muß doch ebenso gut erlaubt sein, und wir werden hoffentlich dieß um so mehr dürfen, da, wie schon bemerkt wurde, der Verfasser in seinen kritischen Erörterungen und, die Hauptformeln abgerechnet, größtentheils auch in der speculativen Darstellung ziemlich in der Weise der Verstandesreflexion verfährt. Müssen wir seine Sätze als wohlbegründet und in ihrer Form unangreifbar anerkennen, so können wir nichts gegen die Wahrheit. Wäre aber dieß in wichtigen Punkten nicht der Fall, dann würden die Ansprüche, mit welchen diese Dogmatik auftritt, ermäßigt werden müssen, selbst wenn nicht behauptet werden könnte, daß die kirchliche Fassung der jeweiligen in Frage stehenden Lehre durchaus genügend sei, wie denn die Besonnenen jederzeit offen bekannt haben, daß sie in Ansehung der göttlichen Dinge nicht Alles begreiflich machen können. In solchen Fällen würden Manche das für unbegreiflich Anerkannte verwerfen. Andere hingegen würden mit wohl ebenso gutem Rechte, wie Wiedermann in Fällen, wie oben einer angeführt worden ist, sich an das halten, was dem Bewußtsein sich als unabweisbar aufdringt, würden aber nicht behaupten, ein vollgenügendes Wissen davon zu besitzen. Sie würden nicht, nach dem angeführten Ausdruck des Verfassers, sich selbst zwingen, etwas anzunehmen, sondern sich unterwerfen einer nicht abzuweisenden Nöthigung des Bewußtseins. Dieses Verhalten haben sonst nicht nur die Theologen beobachtet, sondern auch Philosophen, wie Kant, dem zu folgen auch gegenwärtig keine Unehre sein würde.

Der Weitläufigkeit der Sache wegen müssen wir uns aber auf die Hervorhebung und Erwägung der wichtigsten Punkte des speculativen Theiles beschränken, abgesehen davon, daß von dem historischen Andere besser reden können.

Dabei halten wir uns an die wichtigsten Abschnitte dieses Theiles, ohne jedoch durchaus genau dem Gang der jeweiligen vorliegenden Abhandlung folgen zu können, da sehr Vieles übergangen werden muß.

Speculativer Natur ist eigentlich schon der principielle Theil. Wir nehmen denn zuvörderst aus diesem noch auf, was für die Fassung der Religion das Wichtigste ist.

In der Einleitung wird meistens der Abhandlung vorgegriffen. Je nach der Grundansicht von Gott wird der Begriff der Religion gefaßt, bei Hegel und den sich auf ihn stützenden Theologen noch mehr, als bei anderen. Doch will Biedermann von der unmittelbar empirisch vorliegenden Thatsache der Religion ausgehen (S. 22). In allgemeinsten und noch nicht genügend bestimmter Definition sagt er: Die Religion ist eine Beziehung des Menschen auf Gott (S. 23). Dann wird der Mensch als Subject der Religion bezeichnet (S. 24) und gesagt: „Jeder Mensch hat Religion“. Wer es von sich selbst nicht gestehen wolle, thue dieß „aus Religion“, indem er nur gegen eine bestimmte Religion, die man ihm aufdringen wolle, protestire (S. 25). Object der Religion sei Gott, als überweltliche, übernatürliche geistige Macht. Psychologisch sei sie ein geistiger Act der Selbstbeziehung des Menschen zu Gott (S. 28), Erhebung aus der eigenen Naturbedürftigkeit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit (nicht einer unbedingten), wobei der Mensch zugleich die höchste Energie seiner Freiheit bewähre (S. 32). Die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott habe die Beziehung Gottes auf den Menschen zu ihrer nothwendigen innern Voräusssetzung. Der volle Begriff, das wahre Wesen der Religion sei demnach „Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist“ (S. 35). Diese genaueste Definition ist bedeutungsvoll. Zunächst möchte Mancher einzuwenden versucht sein: damit werde Gott als in Beziehung zu Anderem stehendes, als relatives, endliches Wesen gedacht. Auch scheint sich das Eigene zu ergeben, daß Gott, der als Object der Religion bezeichnet worden war, wenn er doch ebenso sehr in der eigenthümlich religiösen Beziehung steht, ebenfalls Subject heißen, Religion haben sollte. Allein die Hegel'sche und Strauß'sche Grundauffassung kündigt sich schon hierin an. Nicht als auf ein für ihn Anderes würde sich Gott auf den Menschen beziehen.

Dieser Grundauffassung, die denn, in freilich eigener Weise, im ganzen Buche durchgeführt wird, entsprechend werden nun als Mo-

mente der Religion aufgeführt Offenbarung und Glauben (S. 37). Glaube im specifischreligiösen Sinn gleichbedeutend mit „subjective Religion“ (S. 39). Die Religion Wechselproceß zwischen Offenbarung und Glauben. Nach dem Geiſt des ganzen Werkes könnte wohl auch gesagt werden: zwischen Gott und Mensch. Die Offenbarung denn wird gefunden in Vernunfttrieb, Gewissen und religiöser Freiheit (S. 64). Der Glaube aber, oder die „subjective Religion“, das „Correlat der göttlichen Offenbarung“, wird bestimmt als „die Thätigkeit des menschlichen Geistes in der Religion“, nicht eines einzelnen Vermögens. Alle Vermögen des Geistes seien dabei theilhaftig (gegen Schleiermacher und Schenkel). Manches in dieser Beziehung Gesagte verdient ernstliche Beachtung.

Was aber seit dem Entstehen der biblischen Religion als eigentliche Offenbarung angesehen wurde, erscheint denn als „objective, d. h. historische, Religion“ (S. 102). Und wie dieß bereits an Hegel erinnert, so nimmt der Verfasser in der ganzen Behandlung zu der christlichen Religion eine ähnliche Stellung ein, wie Hegel zur „bestimmten Religion“ überhaupt. Die Wissenschaft der Religion habe den religiösen Glauben als gegeben aufzunehmen und die objective Wahrheit desselben denkend zu erkennen und in letzter Instanz darüber zu entscheiden (S. 117), „autonom“, wie bei jedem andern Object wissenschaftlicher Thätigkeit, und auf diese Weise durch logische Verarbeitung des Gegebenen die Erkenntniß seines Wesens zu gewinnen (S. 123). In sorgfältigerer Ausbildung der Hegel'schen Dialektik und Religionsphilosophie würde das Speculativ-Wahre der Religion im Allgemeinen erkannt werden sollen. Die historische Erscheinung des Christenthums aber sei wie jedes andere Object zu behandeln und durch wissenschaftliche Analyse zu erforschen, was für ein Wechselverhältniß des göttlichen und menschlichen Geistes es sei, das sich in dem geschichtlich beglaubigten Selbstbewußtsein Jesu verwirklicht habe (S. 157). Daß jedoch nur das mit dieser Speculation Verträgliche Anerkennung finden werde, ist nach diesen Erklärungen zu erwarten. Der Unterschied aber zwischen der Aufgabe der Glaubenswissenschaft und derjenigen der Metaphysik bestehe darin, daß „diese den Begriff des Absoluten im Verhältniß zum Begriff des Endlichen rein logisch zu untersuchen, jene dagegen die Erkenntniß des Absoluten in seiner Wechselbeziehung zum endlichen Geist, wie sie in der Thatſache der religiösen Glaubensthätigkeit gegeben ist (also wie auch Gefühl und Wille dabei theilhaftig sind), durch wissenschaftliche

Untersuchung dieser Thatsache zu gewinnen habe" (S. 123). Dabei wird aber sogleich bemerkt, daß die Glaubenswissenschaft ihre Aufgabe nicht ohne Metaphysik lösen könne.

Ins Einzelne dieses Theiles dürfen wir uns nicht einlassen und enthalten uns hier noch aller Bemerkungen. Könnte oder müßte man der Doctrin in ihrer Durchführung zustimmen, so würde man auch diesen Religionsbegriff und diese Principien sich gefallen lassen können oder müssen.

I. Die Lehre von Gott.

Für die deutlichere Hervorhebung der Hauptpunkte scheint es passend, zuerst den Gottesbegriff dieser Dogmatik im Allgemeinen, dann Einiges von den Eigenschaften und ebenso von den Werken Gottes zur Sprache zu bringen.

A. Der Gottesbegriff im Allgemeinen.

Das ganze Denken Biedermann's ist, obschon nicht ohne Selbstständigkeit, durchgreifend bestimmt von der Hegel'schen Philosophie. Wie denn Hegel, wenn er in der encyclopädischen Darstellung von Gott zu handeln anfängt, den Begriff des absoluten Geistes als Resultat des ganzen bis dahin ausgeführten Systems hinstellt und in der Philosophie der Religion ¹⁾ zuerst von Gott spricht als dem Allgemeinen, der absoluten Substanz, und ohne große Weitläufigkeit fortgeht zu der Fassung des Gottesbegriffs als des absoluten Geistes: so bedarf es für Biedermann gar keiner Begründung dafür, daß Gott als unendlicher, absoluter Geist nicht bloß zu fassen sei, sondern der Intention nach in der biblischen und kirchlichen Lehre gefaßt werden solle. Wirklich ist dieß überall die Intention des religiösen Bewußtseins. Die eigentliche religiöse Verehrung im höhern Sinne des Wortes hört auf, sowie das Bewußtsein inne wird, daß es etwas Endliches zum Gegenstande derselben gemacht hat. Und als geistiges, selbstbewußtes Wesen wird in aller wirklichen Religion das Göttliche gefaßt. In seiner Darstellung der Lehre von Gott in der reinen Gedankenform stellt der Verfasser denn sogleich die Ueberschrift hin: Begriff des absoluten Geistes, und sagt: Die Grundmomente der Gottesidee (im Sinne, wie wir angeführt haben, daß er das Wort Idee gebraucht), die dem religiösen Bewußtsein, als fol-

¹⁾ Philosophie der Religion, I, 49.

chem, immanent sind und daher in allen Gottesvorstellungen hervortreten, sind Unendlichkeit und Geistigkeit (S. 619). Und ganz nach Hegel wird dann sofort Gott als absoluter Geist bestimmt, und zwar ausdrücklich nicht als ein Geist neben anderen, der von diesen sich dadurch unterscheidet, daß er absolut sei, und auch nicht als das Absolute, das auch als ein Geist vorzustellen sei. Beide Momente seien als Einheit in sich, als Ureinheit zu fassen — das Absolutsein gerade als reines Geistsein, und umgekehrt (S. 620). Die Bedeutung des Wortes absolut ist dabei nach dem Sprachgebrauch die von unendlich, unbedingt. Die des Geistseins hingegen soll nicht gefaßt werden nach der Analogie des menschlichen Geistes, denn so komme man nur auf die Vorstellung von einem in's Unendliche ausgeweiteten endlichen Geist. Doch ist sogleich anzumerken, daß bei der Kritik der vom Endlichen auf dessen Grund zurückschließenden Weise für das Dasein Gottes anerkannt wurde, sie führen zwingend auf einen absoluten Grund der Welt, und zwar auf einen als geistiges Princip, nur nicht als Person außer der Welt, zu fassenden, und daß er häufiger, als dieß bei Hegel vorkommt, von Gott redet als dem Grund der Dinge. Dann heißt es weiter: Das Absolutsein ist nicht abstracte Unendlichkeit, bloße Negation alles endlichen Seins — dieß ist auch das Nichts —, sondern zugleich Position seiner selbst und in sich alles endlichen Seins. Absolutsein ist reines In-sich- und Durchsichselbstsein und in sich Grundsein alles Seins außer sich. Darum ist das Absolutsein Gottes formal zu bestimmen als der contradictorische Gegensatz zum Formbegriff „endliches Dasein“ oder zur Daseinsform der Welt, wie in diesem contradictorischen Gegensatz zugleich die Position des endlichen Daseins ist. Dieß ist nicht genau Hegelisch, besonders inwiefern das Sein von dem Nichts unterschieden und ausdrücklich die Position des Endlichen sogleich in die Bestimmung des Absoluten aufgenommen wird, auf eine Weise, die an die Schleiermacher'sche Auffassung des Göttlichen als absolute Causalität erinnert. Wir können auch nicht umhin, dieß als einen Vorzug der Biedermann'schen Bestimmung hervorzuheben. Und daß der Ausdruck „Position seiner selbst“ der Spinozistischen *causa sui* entspricht, dieß braucht nicht ohne Weiteres als bedenklich bezeichnet zu werden. Es wird ja auch durch diese hauptsächlich jedes Verursachtsein durch Anderes abgewiesen. Auch ist in dieser Bestimmung des Absoluten eine gewisse Unterscheidung des Göttlichen von der

Welt wenigstens angedeutet. Freilich ist dann zu sehen, wie sie durchgeführt werde. Uebrigens steht dieß auch nicht eigentlich im Widerspruch mit Hegel. Doch ein sorgfältigeres Bestreben der Unterscheidung des Endlichen und des Absoluten, der Welt und Gottes, wird man immerhin hieran erkennen sollen. Indessen auch wenn die Causalität um etwas mehr, als bei Hegel, berücksichtigt wird, ist man damit nicht über alle Schwierigkeiten hinweg. Nur sollte man nach dieser Bestimmung des Absolutseins Gottes nicht erwarten, daß Biedermann nach Hegel lehren werde, Gott als Geist sei Manifestiren, Sezen, Schaffen der Welt, aber die höhere Form dieser Manifestation sei, daß, was Gott schafft, er selbst sei ¹⁾, und daß, was ja bei Hegel vor Allem vom Geist gilt, er im Andern bei sich selbst sei. Und dennoch ist es nicht gewiß, daß nichts Aehnliches vorkommen könne. Von dem Verhältniß Gottes zur Welt, von Immanenz und Transcendenz, wird aber später geredet werden. Jetzt sollten wir das Geistsein Gottes nach unserm Verfasser zu begreifen suchen.

Schon haben wir angeführt, daß Biedermann für die Fassung der Geistigkeit Gottes die Rücksichtnahme auf den Geist des Menschen ausdrücklich verwirft. Um dieselbe sicherer abzuhalten, sei von der Absolutheit auszugehen. Und erst nachdem er vom Nichtdasein Gottes in Raum und Zeit, diesen Formen des Endlichen, des äußerlichen Daseins, gehandelt hat, im Gegensatz zu welchen das Absolutsein Gottes als In-sich-sein zu fassen sei —, erst dann erklärt er, dieses In-sich-sein des absoluten Grundes der Welt sei das reine Geistsein desselben (S. 630). Positiv räumlich dasein und Materiefsein ist nach Biedermann identisch, der Realbegriff der Materie das Correlat des Formalbegriffs endliches Dasein. Dem entsprechend habe der Formalbegriff absolutes Sein, reines In-sich-sein zum unmittelbaren Correlat den Begriff des Geistes. Positiv in sich und nicht dasein und Geistsein sei identisch. Dieß mache die Subsistenz oder, wie auch vorkömmt (S. 626), die Substanz des Geistseins aus (S. 631). Ein ens, welches Geist und zugleich da ist, sei nicht reiner Geist, Sein und Wesen als actus purus eins, sondern ein Daseiendes, dem das Geistsein, wodurch es ein Geist sei, als etwas Anderes inhärire —, sei endlicher Geist. Und wenn Gott als irgendwo daseiender spiritus purus vorgestellt werde, so werde er nicht als reines Geistsein und damit als das absolute Sein

¹⁾ Hegel, Philosophie der Religion, I, 58.

gedacht (S. 631). So wird der Geist als „der reine Gegensatz zur Materie“ gefaßt. Auch vom Menschen soll dieß gelten, inwiefern er Geist ist. Dieß ist die Bestimmung des Begriffes des Geistseins, wie Herr Biedermann in seiner sorgfältigsten Darstellung sie gibt — vom Absoluten ausgehend, ohne alle Rücksicht auf den endlichen Geist —, reiner Gegensatz zur oder bloße Negation der Materie. Der mathematische Punkt, dem Begriffe nach, nicht wie er auf die Tafel gezeichnet wird, wäre auch Negation der räumlichen Außerlichkeit, nach Hegel ausdrücklich Negation des Raums¹⁾. Sollte der denn nicht ebenfalls Geist sein? ganz abstract gedacht absoluter, an irgend einer Raumstelle endlicher Geist?

Als reales Wesen vorgestellt wäre nach Biedermann das, was als Geist gedacht werden soll, ein Ding — ens. Er hat denn für seine eben dargestellte Fassung den Schelling'schen Ausdruck *actus purus* sich angeeignet, freilich dabei nie auf Schelling hingewiesen, denn Schelling bleibt bekanntlich nicht bei einer solchen Fassung stehen. Das Sein soll gedacht werden als schlechthin eins und dasselbe mit dem *actus*, ohne alle Unterscheidung beider von einander. Und diese Bestimmung der Geistigkeit wird aufgestellt für den absoluten und auch für den endlichen Geist.

Daß aber dieses Sein, das nicht als daseiend vorgestellt werden soll, nicht nicht sei, dafür seien wir uns selbst das unmittelbarste Selbstzeugniß (S. 631). Insofern, um sich hiervon zu überzeugen, darf denn doch Rücksicht auf den Geist des Menschen genommen werden bei der Bestimmung der Geistigkeit Gottes. Sind wir uns aber nicht ebenso unbestreitbares Selbstzeugniß, reales Sein, als davon, Thätigsein zu sein, und auch davon, daß beides unterschieden werden müsse? Wenn auf diese Weise das Nicht-Nichtsein des Geistes erwiesen werden kann, so sollte auch ein gewisser Unterschied des Seins und der Thätigkeit erwiesen sein. Doch vom Geistsein des Menschen wird noch vielfach zu reden Anlaß gefunden werden.

Eine bestimmtere, deutlichere Definition des Geistseins des Absoluten oder Gottes gibt Herr Biedermann nicht. Hiernit aber wird uns auch am deutlichsten an einem Beispiel gezeigt, wie das „reine oder geistige Denken“ sich unterscheidet von dem Vorstellen. Der Verfasser hat auch gleich bei der ersten Erklärung desselben auf diese Fassung der Seele hingewiesen. Diese letztere als reales Wesen zu

¹⁾ Encyclopädie, §. 256.

fassen, gesetzt als auf keine Weise raumerfüllend, aber als reales Subject der Lebensthätigkeit, wäre Vorstellung. Die Fassung hingegen als actus purus, ohne alle Unterscheidung des Seins als Subject und der Thätigkeit, also als subjectlose Thätigkeit, dieß ist rein geistiges Denken. Wir haben uns hier zu erinnern, wie es gleich bei den ersten Aussprüchen des Verfassers über das Geistige schien, es sei das Innerlich-Gesetzliche des Daseienden damit gemeint. Ohne reales Sein, ohne Ausgangspunkt, ohne dasjenige, was durch das Wort Subject bezeichnet wird, ist aber doch keine Thätigkeit denkbar, ohne reales Sein keine Gesetzmäßigkeit, ohne Lebendiges keine Lebendigkeit. Auch würde im actuellen Geistsein keine Ruhe stattfinden, sondern nur ein nie intermittirender actus. Daß dieß beim Menschen nicht angenommen werden kann, würde nach dieser Speculation daher kommen, daß der Geist bei ihm stets noch theilweise nur potentiell sei. Das Geistsein des Absoluten aber wird man nach dem Verfasser wirklich in diesem Sinne fassen sollen. Es fällt uns auch nicht ein, diese Auffassung geringschätzig anzusehen. Wir kennen längst jene Sätze des Aristoteles vom ersten Bewegter oder Bewegenden, das er sich dachte als ununterbrochene vollkommenste Energie. Doch dachte er Gott nicht nur als abstracte, wesenlose Energie, sondern als thätiges Wesen, als wirklich Denkendes, nicht bloß als Denken. Als in die Sphäre des zeiträumlichen äußerlichen Daseins eigentlich hereintretend und sich darin ausbreitend dürfen wir das Göttliche nicht vorstellen. Insofern verwerfen wir den Ausdruck „Insichsein“ nicht. Aber haben wir damit eine eigentliche Erkenntniß? Wir wissen sehr gut, daß man sich in Schwierigkeiten verwickelt, wenn man bei der Seele, beim endlichen oder beim absoluten Geist, ja auch bei der abstract gedachten Substanz das zu Grunde liegende einheitliche Reale, Substanzuelle und dessen Wirklichkeiten, Accidenzen, einander gegenüberstellt oder überhaupt in einer Zweiheit oder Vielheit eine wesenhafte Einheit annimmt, die nicht selbst eines dieser Vielen sein soll. Allein diese Fassung, wie sie in solchem Ausdruck sich uns darstellt, der actus, die Wirklichkeit ohne Subject, ohne agens, ohne ein Substanzielles, von dem sie ausgehe —, dieß ist doch noch offener schlechthin undenkbar. Und eben nach dem Selbstzeugniß des eigenen Bewußtseins ist das Geistige im Menschen denn doch ein Seiendes (S. 48), ist nicht nur actus, sondern auch reales agens, und zwar nicht als Ergebnis der Lebensbewegungen, sondern, wie schon Plato

erinnerte, ein solches agens, das sich den sinnlichen Lebensbewegungen entgegenzustellen und sie zu bewältigen vermag.

Hier haben wir uns mit dem Geistsein des Absoluten zu beschäftigen. Allein dieses ist nicht nur als die Negation der Materie zu fassen. Biedermann sagte: Die bloße Negation alles endlichen Seins ist das Nichts. Was bleibt aber bei seiner Bestimmung des Geistigen Anderes als das Nichts übrig, wenn nicht die Meinung ist, bei der Negation des Materie-Seins solle nur diese Bestimmtheit, nicht aber das Sein negirt werden? Er will auch das Sein dabei nicht aufgeben. Dasselbe müßte im Geistsein sich von der Materie dadurch unterscheiden, daß es die Bestimmtheit der Materie nicht an sich hat, aber eine andere. Diese gibt er aber nur an durch die Worte: In sich sein, das nicht da ist. Wer kann denn sagen, daß damit etwas ausgesprochen sei, außer der Negation des „Räumlichdaseins“? Das Sein, welches allerdings auch nach ihm festgehalten werden soll, wäre aber nothwendig auch zu unterscheiden von seiner Thätigkeit. Ein solches Sein nimmt das gemeine Bewußtsein an bei Gott und beim endlichen Geist. Und auch Spinoza, ja auch Hegel — beide halten bei dem Begriff der von den Accidenzen und Wirklichkeiten unterschiedenen Substanz ein Sein fest. Keine der logischen Unterscheidungen Biedermann's ist unerläßlicher.

Für das einer solchen Betrachtung fähige Bewußtsein gehört es zu dem Allergewissesten, daß das Materielle nicht selbst das Sein im höchsten Sinne des Wortes sein kann. Das Geistige wird selbst von den Niedrig-Gesinnten für das in einem höhern Sinne Seiende anerkannt. Zunächst fassen wir allerdings unvermeidlich die Bestimmtheit, vermöge welcher es Geist ist, als Negation der Materialität. Doch eine Realität, ein außer unserer Vorstellung bestehendes Sein nehmen wir dabei an, nach welcher es ein Anderes ist, als das Materielle. Und diese Bestimmtheit muß einen positiven Inhalt haben. Von dieser positiven Bestimmtheit aber sagt Biedermann nichts. Was er ausspricht, ist nur Negation der Außerlichkeit des Materiellen.

Was wir am Materiellen zu haben uns bewußt sind, nimmt auch Biedermann aus dem unmittelbaren Bewußtsein auf. Woher hat er sonst die Gewißheit dieses Außerlichseins? Von dem unmittelbaren Bewußtsein geht überall alles Denken aus, man mag es eingestehen oder nicht. Wir können diese Basis auch nie aufgeben, ohne uns in leere Hirngespinnste zu verlieren. Es muß denn auch bei der über das Wesen des Geistes anzustellenden Betrachtung ausgegangen

werden von dem, was uns als Geist gegeben ist, freilich, wie auch, wenn wir das Materielle zu begreifen suchen, indem wir den Inhalt des empfindungsmäßigen Bewußtseins denkend verarbeiten. An der Basis des Gegebenen ist auch hier festzuhalten. Der Weg, den bisher nicht nur bei den Theologen, sondern auch bei der gesündesten und fruchtbarsten philosophischen Beschäftigung mit diesen Fragen das denkende Bewußtsein eingeschlagen hat, um die geistige Bestimmtheit des Absoluten zu erkennen, ist nicht aufzugeben, und dieser andere einzuschlagen, den Biedermann uns weisen möchte. Auch Schleiermacher wußte keine faßbarere Bezeichnung für das Geistige, als die der höchsten Lebendigkeit, wie er denn die Allwissenheit Gottes als schlecht-hinige Geistigkeit und diese als absolute Lebendigkeit bezeichnet. Als Leben wollen auch diese speculativen Theologen die Erweisung des Absoluten fassen, wollen ja nicht sich vorwerfen lassen, daß sie den lebendigen Gott leugnen. Was aber Leben sei, nehmen sie gewiß zuerst als im Erfahrungsbewußtsein gegeben auf. Und gerade das Höchste, wozu das geistige Leben des Menschen sich zu erheben die Berufung und beziehungsweise die Befähigung hat, muß bei jeder in sittlicher Hinsicht werthvollern Gestaltung des religiösen Lebens auch in Beziehung auf das Göttliche berücksichtigt werden. Das wird sich denn auch in dieser Dogmatik erzeigen, obschon, wie man sich im Fortgang dieser mehr oder weniger kritischen Berichterstattung überzeugen wird, der Verfasser nicht nur in dieser allgemeinsten Fassung des Geistseins des Absoluten, sondern auch bei manchen einzelnen Bestimmungen desselben den diametralen Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen häufig ebenso sehr zu stark geltend macht, wie im Ganzen die Wesenseinheit von Welt oder doch von Mensch und Gott.

Die allgemeine Fassung des Geistseins Gottes wird denn von Herrn Biedermann auch noch in folgenden Worten ausgesprochen: „Die Absolutheit des Geistseins Gottes besteht, als der reine Gegensatz zur Endlichkeit des Menschlichen, darin, daß der actus purus seines für sich seienden In sichseins die raum-zeitlose absolute Voraussetzung, d. h. der ewige und allgegenwärtige Grund für den räumlich-zeitlichen Proceß des endlichen Weltaseins, ist“ (S. 634). Für die eigentliche Geistigkeit hat aber auch in dieser das Geistsein in seiner Absolutheit darstellenden Erklärung nur das In sichsein eine Bedeutung. Daß Gott als Grund des Weltprocesses bestimmt wird, geht auf diesen Gottesbegriff im Allgemeinen, wie es denn schon in die Definition der Absolutheit, abgesehen von der Geistigkeit, war auf-

genommen worden, und es könnte, was ebenfalls schon bemerkt wurde, einen ähnlichen Sinn zulassen, wie die Schleiermacher'sche Fassung des Göttlichen als absolute Causalität, bei der aber die Geistigkeit erst als Unwissenheit zu ihrer Anerkennung kommt.

Jedenfalls ist diese Grundauffassung des Göttlichen als nicht materialistisch anzuerkennen. Und auch abgesehen von dieser bestimmten Negation alles Materiellen in Ansehung des göttlichen Seins sollte man annehmen, Gott und Welt werden insoweit unterschieden, daß auch von Pantheismus nicht werde die Rede sein sollen. Es wird sich denn zeigen müssen, wie diese Unterscheidung durchgeführt werde. Eine Entgegensetzung indessen von Welt und Gott, bei welcher die Absolutheit oder nach Schleiermacher'schem Ausdruck die Gegensatzlosigkeit Gottes nicht bestehen könnte, sollte man nicht erwarten. Und doch könnte vielleicht auch davon etwas vorkommen. Es findet sich manches Entgegengesetzte in diesem Werk, Fußangeln, von denen der Verfasser spricht. Aber auch das eigne Roß mag vorsichtig treten.

B. Von den göttlichen Eigenschaften.

In jeder Darstellung erhält der allgemein gefaßte Gottesbegriff seine näheren Bestimmungen in den angenommenen Eigenschaften Gottes. So denn auch in der vorliegenden. Bei denjenigen Eigenschaften aber, welche die näheren Bestimmungen des Geistseins des Absoluten ausdrücken sollen, nimmt denn auch der Verfasser Rücksicht auf die wesentlichsten Bestimmtheiten des menschlichen Geisteslebens, jedoch nicht nach dem durch die Ausdrücke *via eminentiae* und *via negationis* bezeichneten Verfahren, sondern so, daß er die Hauptmomente und die allgemeinen Bedingungen des menschlichen Geisteslebens unterscheidet, daraus aber, daß Gott absoluter Geist und der ewig allmächtige Grund des Weltdaseins sei, welches als Natusein die Voraussetzung sei für den endlichen, in Raum und Zeit lebenden creatürlichen Geist, — daß er aus diesem diametral entgegengesetzten Verhältniß beider Weisen des Geistseins zum materiellen Weltproceß den Kanon ableitet, wir müssen die einzelnen Bestimmungen des Geistseins Gottes zu gewinnen suchen in ihrem Verhältniß der Wesensgleichheit und des Formgegensatzes zu den entsprechenden des menschlichen Geistes. Es ist nämlich eine durchgreifend wichtige Eigenheit dieser denn doch wesentlich Hegel'schen speculativen Theologie, daß eine eigentliche Wesensgleichheit des absoluten und des endlichen Geistes behauptet wird. Allein der absolute wird gefaßt als

absolutes immaterielles Sein, welches ewig Grund des endlichen Daseins wäre, sich indessen doch auch selbst in der Welt verwirkliche. Der endliche aber gehe hervor aus dem Natursein. Und das menschliche Ich, das Subject des menschlichen Geistseins, sei zuerst nur potenziell Geist und habe sich auf der Basis des materiell-organischen Lebensprocesses, der die Naturvoraussetzung seines Geistseins ausmache, zu dem actus purus, worin sowohl im endlichen als im absoluten Geiste das wirkliche Geistsein bestehe, zu entwickeln (§. 634). Demnach wird denn gesagt, was im menschlichen Geistesleben zum Wesensgleichen gehöre, sei als positive Bestimmung auch des Geistseins Gottes festzuhalten. Inwiefern aber der Formgegensatz in Betracht komme, müsse denn als positive Bestimmung des absoluten Geistes aufgestellt werden, was sich als der reine Gegensatz zur Endlichkeit des menschlichen Geistes ergebe (§. 632—635). Dabei wird aber in Hinsicht auf den absoluten Geist das Moment des Grundseins, obschon es mehr hervorgehoben wird, als bei Hegel, doch weniger geltend gemacht, als dasjenige des Absolutseins.

Zuerst, bevor noch das Geistsein des Absoluten näher bestimmt worden ist, werden die Ewigkeit und die Allgegenwart erörtert, natürlich im Gegensatz zu Zeit und Raum. Hier stimmt Referent gern dem Verfasser bei, wenn dieser Raum und Zeit faßt als Daseinsform der Welt oder des Endlichen und sie „das in gewissem Sinn Allerobjectivste von der Welt“ nennt. Auch fühlen wir keinen Verus, darüber viel zu sagen, daß die Welt sofort gefaßt wird als unendlicher Proceß, insofern wir weder Raum noch Zeit abgeschlossen vorzustellen vermögen, und die Zeit als Proceß, als Bewegung gefaßt werden muß. Offenbar wird aber vom Verfasser nur dem Begriff nach das Endliche als im Absoluten begründet aufgefaßt, nicht aber als in irgend einer Zeit geworden. Es wird kein Sein des Absoluten angenommen, ohne Dasein des Endlichen. Volle Zustimmung wird indessen Jeder dem Sage geben, daß das zeiträumliche Dasein den „Seinsgrund seines Daseins“ nicht in sich selbst habe. Ueberhaupt wird die wissenschaftliche Behandlung dieser Fragen nicht übersehen dürfen, was Biedermann über Raum und Zeit sagt. Der Einfluß Hegel's ist freilich auch hier sehr bemerklich, besonders in der vermeintlichen Ableitung der Zeit aus dem Raum. Es wäre wohl richtiger, Zeit und Raum nicht als einander bedingende Momente einer Daseinsform zu fassen, sondern als zwei Formbestimmtheiten des endlichen Seins. Der Raum, diese Form des Außerein-

anderseins, und ebenso die Aufeinanderfolge der Zeit — dieses reinste Werden —, beides ist für uns gegeben. Wir können uns keines endlichen Daseins recht bewußt werden, ohne zugleich auch des Raumes und der Zeit bewußt zu werden. Allein die Zeit entwickelt sich nicht aus dem Raum. Wir werden uns der Zeit bewußt an und mit irgend etwas zeitlich Daseiendem, aber nicht an dem abstract und leer gefaßten Raum. Biedermann will daraus, daß das räumlich Daseiende endlich sei, den Zeitbegriff entwickeln. Der Raum sei das positive Moment des reinen Formbegriffs „endliches Dasein“. Dieses schließe aber unmittelbar seine Negation in sich. Das endliche und als solches räumliche Daseiende habe den absoluten Grund seines Daseins außerhalb seines positiven räumlichen Daseins und doch habe es ihn in sich. Dieß klingt ebenso widersprechend als irgend eine Formel der unspeculativen Theologie. Doch wir wollen weiter hören. Nichts sei nämlich ohne Seinsgrund. Dieser Widerspruch nun rufe dem Zeitbegriff. Das Sein des endlichen Daseins, das in dessen positivem Dasein, als räumlichem, nicht da sei und doch als Grund seinem Dasein immanent sein müsse, sei negativ in ihm da. (Den Grund würden Andere eher in positivem Sinne fassen.) Dieses negative Moment am reinen Formbegriff des endlichen Daseins nun sei die Zeit (S. 624. 625). Wir wollten dieß als eine Probe des reinen Denkens und zugleich der Weiterbildung der speculativen Methode anführen. Vänger können wir uns dabei nicht aufhalten. Man würde wohl besser Raum und Zeit als mit dem Räumlichen und Zeitlichen „gegeben“ hinnehmen, sie begrifflich zu erfassen suchen, und wenn man sich dabei in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt, hieran zu erkennen haben, daß wir nicht Alles zu verwerfen berechtigt sind, was wir nicht in vollkommen genügende Verstandesbegriffe zu fassen vermögen. Auch der Verfasser hält das nicht in verstandesgemäßem Denken zu erreichende Geistige, das doch sei (S. 48), auf diese Weise fest.

Als Bestimmung des Absoluten wird dann die Ewigkeit definiert als der contradictorische Gegensatz zum Zeitbegriff am Dasein, als das positive Sein-in-sich des Absoluten, und die Allgegenwart als das In-sich-sein als Nicht-räumlich-dasein desselben und damit als der contradictorische Gegensatz zum Raum-begriff (S. 626). Wird aber mit solchen Formeln, die jedenfalls so abstrus sind, als irgend die Scholastik etwas aufgestellt hat, wird damit wirkliche Erkenntniß gewonnen? Es wird uns freilich zu ver-

stehen gegeben werden, wir möchten uns „vorstellen“, was sich nur „denken“ lasse, und zum Denken seien wir eben unfähig. Inwiefern denn das Absolute als der Grund, als das Setzende, wie des Endlichen, so auch dieser allgemeinsten Formen des Endlichen gefaßt wird, könnte etwas der Schleiermacher'schen Fassung dieser Eigenschaften Aehnliches in der Biedermann'schen gefunden werden. Wer wird dieser aber den Vorzug geben vor jener?

Wir glauben aber noch folgende Hauptstelle aufnehmen zu sollen: „Die Ewigkeit und Allgegenwart sind das reine unräumliche und unzeitliche In-sich-sein des absoluten Grundes der Welt, als das er in sich das Sein ihres Daseins ist, und als dieß aus sich (sic) ihren räumlich-zeitlichen Daseinsproceß außer sich setzt“ (S. 627). Man sollte denken, dieses Setzen werde die Erweisung der Allmacht sein. Von dieser aber ist hier noch gar nicht die Rede. „Der ewige und allgegenwärtige Gott“ (heißt es sogleich weiter) „ist, wie in seinem In-sich-sein der Welt transcendent, so als actus purus der Position ihres Daseinsprocesses ihr immanent.“ Immanenz und Transcendenz sind in den theologischen Verhandlungen unserer Zeit wichtige Punkte, auf deren Behandlung in dem vorliegenden Werk Acht zu geben ist. Der Verfasser heißt dann unterscheiden das Transcendenz- und Immanenz-Verhältniß im Element der Anschauung und in rein begrifflicher Fassung. Unter dem ersten Gesichtspunct sei Gott der Welt weder transcendent noch immanent, unter dem andern sowohl das Eine als das Andere. Dieß ist eine häufig bei ihm vorkommende Wendung. Daß die Weise des sinnlichen, räumlich-zeitlichen Daseins auf Gott nicht anwendbar sei, nimmt freilich bei einiger Ueberlegung das religiöse Bewußtsein jederzeit an. Biedermann verwehrt denn ebenso entschieden, zu sagen, Gott sei auf räumliche und zeitliche Weise in der Welt, als außer, vor oder nach der Welt. „Er sei eben nirgends“ — sein reines In-sich-sein sei der reine Gegensatz zu Raum und Zeit. Kein geistig gedacht sei aber das reine In-sich-sein Gottes dem räumlich-zeitlichen Dasein der Welt transcendent, nämlich der reine logische Gegensatz zu demselben; allein als Grund des endlichen Daseinsprocesses sei das absolute Sein dem Letztern in jedem Moment immanent. Dieß sei das Wahre an dem, was die Vorstellung meine bei der Annahme einer Immanenz zwar nicht dem Wesen, aber dem Wirken nach. Auch hier muß man die nicht gewöhnliche Denkarbeit des Verfassers anerkennen, sowie sein Bestreben, den Gegnern gerecht zu werden und bei seiner Specula-

tion zu bewahren, was zum Bestehen religiöser Ueberzeugung und religiösen Lebens unerläßlich ist. Allein kann ein Mensch, der nicht in diesem Formalismus fest geworden ist, im Sinne der durch Zauberei Gebannten —, kann man bei klarem Bewußtsein behaupten, damit werde die Erkenntniß gefördert, es sei etwas Richtigeres damit gesagt, als mit der angeführten, allerdings nicht über alle Schwierigkeiten wahrhaft hinweghebenden Unterscheidung des Wesens und des Wirkens? Nach logischer Unterscheidung wird hier die Transcendenz ausgesprochen, hingegen dem realen, das endliche Dasein begründenden Wesen und Wirken nach die Immanenz. Wie bei der gering geschätzten Vorstellung bleibt auch hier nur ein Unterschied je nach der Auffassung, der Rücksichtnahme. Selbst der Ausdruck dieses reinen Denkens hat nichts voraus vor dem der vorstellungsmäßigen Fassung. In welcher von beiden Ausdrucksweisen tritt das Widersprechende mehr hervor? Muß nicht von dieser speculativen wenigstens ebenso sehr, als von der gewöhnlichen theologischen, der vom Verfasser in Hinsicht auf diese so häufig gebrauchte Ausdruck erlaubt sein, daß sie sich durch ihren Widerspruch auflöse, aufreibe? Es wird sich übrigens zeigen, daß in der Durchführung dieser speculativen Auffassung bei jeder wichtigen Frage die Immanenz weit überwiegt. Und liegt dieses Ueberwiegen nicht schon in diesen allgemeinsten Formeln? Inwiefern das Absolute als realer Grund des Endlichen gefaßt wird, soll es jedem Moment des letztern immanent sein. Nur eine logische Unterscheidung wird zugelassen, ähnlich wie in der Hegel'schen Logik der Unterschied der Momente auch bei der geltend gemachten Identität derselben nicht aufgegeben wird. Die Wahrheit der Sache aber wird doch gewiß dann ergriffen, wenn das Reale, der Grund des Daseienden, denkend erfaßt wird. Wo dieß nicht geschieht, da handelt es sich nur um Gesichtspuncte, unter denen die Sache betrachtet werden kann, nach Herbart'schem Ausdruck um zufällige Ansichten. Und wird nicht nach dieser Darstellung eine weitreichende Geltung am leichtesten der Satz erlangen: „Eben nirgends ist Gott“? Das nicht vollkommen Genügende der gewöhnlichen theologischen Fassung dieses Verhältnisses wird anerkannt werden müssen. Die des Verfassers kann jedoch nur dann als in ihrer Art richtiger anerkannt werden, wenn gesagt werden soll, daß dem realen, wahren Wesen nach nur die Immanenz des Absoluten im Endlichen anzuerkennen sei.

Die Ewigkeit und Allgegenwart nach der Darstellung des Verfassers wären Bestimmungen des absoluten Seins ohne Rücksicht

darauf, daß dasselbe Geist sei. Dieselben würden gelten sollen auch bei einer Weltanschauung, die kein geistiges Grundprincip annähme. Die übrigen Eigenschaften hingegen, welche der Verfasser nach der üblichen Behandlung dieses Lehrstücks ausnimmt, werden abgehandelt als Bestimmungen des absoluten Geistes. Von der allgemeinen Bestimmung des Geistes ließe sich nur festhalten, daß das Geistige der reine Gegensatz und die vollständige Negation des materiellen Daseins sein würde. Auf den menschlichen Geist sollte dabei durchaus nicht Rücksicht genommen werden. Daß hingegen bei den Eigenschaftsbegriffen, inwiefern das Absolute oder Göttliche wirklich als Geist gefaßt wird, eine gewisse Bezugnahme auf das menschliche Geistesleben stattfindet, ist im Anfang des gegenwärtigen Abschnittes bemerkt worden.

Hier nimmt der Verfasser sogar mehr Rücksicht auf das menschliche Geistesleben, als meistens geschieht. Er knüpft an die Grundvermögen der Seele, wie sie gewöhnlich unterschieden werden, an und redet selbst von psychologischen Eigenschaften Gottes. Für das gemeine religiöse Bewußtsein ist dieses Verfahren ganz natürlich, und auch wenn man via causalitatis von den wichtigsten Momenten des Endlichen aus die nach denselben anzunehmenden Bestimmungen der göttlichen Causalität aufsucht, kann diese Rücksichtnahme nicht wohl unterlassen werden. Weniger schiene auf dem Standpunct des Verfassers dazu Anlaß zu sein. In einer Dogmatik muß jedoch von den allgemein angenommenen Eigenschaften Gottes geredet werden. Der Verfasser läßt dabei den von ihm geltend gemachten diametralen Gegensatz zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste nie aus den Augen. Nach seiner Versicherung soll jedoch im actus purus des absoluten Geistes essentiell derselbe Geistesproceß nachgewiesen und zum Bewußtsein gebracht werden, der in der jeweiligen berücksichtigten menschlichen Geistesthätigkeit sich vollziehe.

Was denn im menschlichen Geistesleben das Wesen des Gefühls ausmache, sei im actus purus des absoluten Geistes sein reines für sich seiendes Insichsein, aber nicht nur, was die Kirchenlehre mit der Selbstgenügsamkeit und Seligkeit Gottes, sondern auch was sie mit der Güte und Liebe meine, aber vorstellungsmäßig und widersprechend fasse. Das Insichsein Gottes habe ewig und allgegenwärtig den Inhalt des Raum- und Zeitprocesses der Welt als sein eigenes raum- und zeitloses Wesen in sich und werde durch sich selbst bestimmt, es zum Weltproceß in Zeit und Raum aus sich zu

setzen, und sei damit diesem Weltproceß außer ihm als sein absoluter Grund in allen seinen endlichen Momenten immanent (S. 635). In dieser Fassung ist allerdings der Gegensatz zu den menschlichen Gefühlszuständen nicht außer Acht gelassen worden, weniger aber die Wesensgleichheit zum Ausdruck gekommen. Doch etwas mit Güte und Liebe gewissermaßen Verwandtes wird liegen sollen in dem Durchsich-selbst-Bestimmtsein zum Außersichsetzen des Weltprocesses, inwiefern bei Güte und Liebe ein Drang stattfindet, anderes Dasein hervorzubringen oder zu fördern und sich an dasselbe hinzugeben. Es fragt sich aber, ob im absoluten Geiste das angenommen werde, was vor Allem zum Gefühlsleben gehört, nämlich ein Bewußtsein des eigenen Seins und Thuns. Wenn nicht eigentliche Bewußtheit angenommen wird, so kann doch nicht von Liebe und Seligkeit die Rede sein, sondern was der Verfasser in den angeführten Worten ausspricht, könnte dann ebenso richtig von einer nicht als Geist gefaßten Substanz in Beziehung auf ihre Accidenzen ausgesagt werden, jedenfalls von dem Lebensprincip jedes in der Entwicklung begriffenen organischen Wesens. Auch bilden Insichsein und Aussichheraussetzen ebenso sehr einen Gegensatz, als Selbstgenügen und Liebe eines selbstbewußten Wesens, welcher der kirchlichen Fassung als aufreibender Widerspruch vorgehalten wird. Wenn nicht eigentliche Bewußtheit im Absoluten angenommen wird, so könnte der erklärte Pantheist und Materialist, wofern der Letztere eine innere Einheit des Seins annähme, sich über das Absolute ebenso aussprechen.

Wie das Bestimmtwerden des absoluten Geistes zum Außersichsetzen des Weltprocesses dem liebenden Gemüthsleben entsprechen soll, so das wirkliche Aussich- und Außersichsetzen desselben dem Willen. Zum eigentlichen Wollen gehört aber nach der allgemeinen, auch der begrifflich genauesten Auffassungs- und Ausdruckweise ebenfalls die Bewußtheit eines aus individuellem Leben herauswirkenden Strebens. Das eben in Hinsicht auf die Liebe Gottes Gesagte gilt denn auch in Beziehung auf den Willen. Und bis die Bewußtheit des Absoluten unzweideutig ausgesprochen wird, haben wir überwiegende Gründe, auch bei dieser angeblichen Willensthätigkeit nur an eine ähnliche Kraftäußerung zu denken, wie sie stattfindet bei den bewußtlosen Naturkräften. In Beziehung auf die Natur, aber nur auf diese, heißt denn dieses Setzen des Endlichen Allmacht (S. 637), so daß diese sich auf das Gebiet des Geistigen nicht erstrecken würde. Kommt aber das endliche Geistesleben nicht ebenfalls nur durch die

Wirksamkeit des absoluten Geistes zu Stande? In Hinsicht auf das Ethische soll dieses Ausschließen die Heiligkeit sein, als das dem endlichen Geist Immanentsein des Geistseins zur ethischen Norm, die Gerechtigkeit hingegen als das Setzen der Einheit von physischer und moralischer Weltordnung als objectiver Macht über die subjective formale Freiheit oder Willkür des endlichen Geistes, Gnade aber als das Sichausschließen des absoluten, d. h. rein geistigen, Seins im endlichen Geiste selbst. Eine weitere Ausführung dieser Fassung der genannten Eigenschaften findet sich nicht. Nur wird noch gesagt, daß sie alle Momente des Weltprocesses als Willensinhalt des absoluten Geistes bezeichnen. Ist aber dieß etwas wesentlich Anderes, als wenn Strauß sagt, die ganze Stelle der göttlichen Eigenschaftsbegriffe fehle in der speculativen Gotteslehre, und wenn etwas genannt werden solle, was eine ähnliche Stellung einnähme, so wären es die Weltgesetze? ¹⁾ Wer müßte nicht, auch vom wissenschaftlichen Standpunct aus, wenigstens der Schleiermacher'schen, wenn nicht der gewöhnlichen kirchlichen Fassung der Begriffe der Eigenschaften Gottes den Vorzug geben? Und wenn eine Einheit der moralischen und der physischen Weltordnung gelehrt werden soll, vermöge welcher das Böse kein bleibendes Gedeihen habe, so ist zu bemerken, daß auch nicht von der kirchlichen Autorität beherrschte Historiker, wie Schloffer, diese Ordnung in der Geschichte nicht finden, und daß Kant, an den besonders in moralischen Fragen sich zu halten gewiß keine Unehre ist, eben durch das sittliche Interesse sich gedrungen fühlte zur Anerkennung des Daseins eines nicht in die Naturgesetzlichkeit aufgehenden Gottes, als eines Postulats der Vernunft. Diese Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit ist sehr bezeichnend für diese Theologie.

Nach der Grundansicht unseres Verfassers jedoch ist dieses Alles durchaus consequent. Das Absolute oder Göttliche wird gefaßt als Grund, Causalität alles Endlichen, aber ausdrücklich nicht nach der Analogie des menschlichen Geistes, sondern in einer Weise, daß die ebenfalls nicht nur grob-materiell zu fassenden Naturkräfte sich jedenfalls am besten hergeben zur Vergleichung. Den aus dem allgemeinen religiösen Bewußtsein aufgenommenen Eigenschaften muß demnach eine Deutung gegeben werden, die den einzelnen Erweisungen der Allwirksamkeit des so gefaßten Absoluten entspreche.

¹⁾ Glaubenslehre, I, 613.

Demgemäß wird denn auch ferner gelehrt: „Essentiell derselbe Geistesproceß, der im endlichen Geistesleben das Wesen des gegenständlichen Bewußtseins ausmacht, ist im actus purus des absoluten Geistes das Immanentsein seines raum- und zeitlosen Inseichseins in allen endlichen Momenten des natürlichen Daseinsprocesses der Welt als ihr absolutes Princip, also, wie als ihr Grund, so als ihr Zweck, womit zugleich andererseits auch alles Daseiende in jedem Moment seines endlichen Daseinsprocesses in das ewige und allgegenwärtige Inseichsein Gottes reflectirt, d. h. subjectivirtes Object des absoluten Geistes ist. Das Erstere faßt die Kirchenlehre vorstellungsmäßig als die Allweisheit, das Letztere als die Allwissenheit Gottes (S. 637). An dieser Definition wollen wir nicht tadeln, daß die Weisheit als productive Wirksamkeit, nicht als Erkenntnisthätigkeit gefaßt wird. Auch beim Menschen ist das praktische Moment in der Weisheit ebenso wichtig, als das theoretische. Höchst bedeutsam aber ist, daß in dieser Darstellung der Zweck und Grund vor das Wissen gestellt wird, also das Setzen und Verwirklichen desselben nicht ein Denken voraussetzen würde, nicht nur kein vorausgehendes, sondern auch kein dasselbe begleitendes. Das Setzen des Weltzwecks wäre das Wirken einer Kraft, die wenigstens zunächst noch als eine unbewusste gefaßt werden muß, der gesetzte Zweck die Zweckmäßigkeit des Welt-daseins — der Grund offenbar in jedem Moment als immanent und jedenfalls der Totalität des Endlichen nicht als realiter auch transcendent zu denken. Nur eine Zweckmäßigkeit der Welt im Ganzen könnte auf diese Weise angenommen werden, wie in der auf Gott gar nicht Rücksicht nehmenden Naturbetrachtung von einer immanenten Zweckmäßigkeit der Natur gesprochen wird.

Das Wichtigste aber in Hinsicht auf die bestimmtere Fassung der Geistigkeit Gottes ist die Bestimmung der Allwissenheit. Auf diesem Punct vornehmlich muß sich zeigen, ob eine Ansicht pantheistisch zu nennen sei, ob das Absolute, das Göttliche wirklich als Geist gefaßt werde. Viebdermann spricht in diesen Erörterungen einmal die Worte aus: „Jeder actus purus des endlichen Geistes ist in jedem Moment von Gott gewußt“ (S. 638). Dieß ist das einzige Mal, daß als Ausdruck der eigenen Lehre des Verfassers das Wort „wissen“ in Beziehung auf Gott vorkommt. Die Anhänger dieses speculativen Christenthums werden indessen vielleicht vor dem größern

Publicum behaupten, göttliches Wissen werde auch in der streng wissenschaftlichen Darstellung bei ihnen gelehrt. Allein in dem betreffenden Paragraphen, der zu denjenigen gehört, wofür der Verfasser ausdrücklich die Genauigkeit der exacten Wissenschaft in Anspruch nimmt, heißt es nur: „Jedes Moment des endlichen Daseinsprocesses ist reflectirt in das Insihsein Gottes.“ Das „Reflectirtsein“ des Begründeten in seinen Grund — und so wird das Verhältniß gefaßt — kann aber in einem solchen Zusammenhang unmöglich eine andere Bedeutung haben, als die einer „realen Bezogenheit“ des Begründeten auf seinen Grund, wofern dieser nicht, abgesehen von einem solchen Ausdruck, unzweifelhaft gefaßt wird als wissendes Wesen im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauchs. Dieß aber zeigt sich nirgends. Auch der beigelegte Ausdruck „subjectivirtes Object“ genügt nicht. Denn als Subject wird das Absolute in dieser Theologie sonst nicht gefaßt. Eine reale Bezogenheit des Begründeten auf seinen Grund aber muß angenommen werden, wenn irgendwie ein reales Verhältniß dieser Art zwischen dem endlichen Dasein und einem einheitlichen absoluten Grund festgehalten, aber nicht die dem Zufall anheimgegebene Zerfahrenheit des Endlichen im Sinne der Atomistik gelehrt werden soll.

Wird diese roheste Ansicht vermieden, so muß eine Bezogenheit jedes Momentes in der Gesamtheit des Daseienden auf jedes andere, und wenn ein Centralpunct, eine Central-Monas angenommen wird, aller Momente auf diese angenommen werden. Demnach wäre Alles bezogen auf, reflectirt in jedes Andere und ganz besonders auf das Centralwesen, so daß, wer das Auge dazu hätte, in jedem Moment das Ganze schauen, und das Centralwesen, wenn dieses ein solches Auge wäre, die Gesamtheit durchschauen, im wahren Sinne des Wortes allwissend sein würde. Allein solche Leibnizische Gedanken sind Herrn Biedermann fremd. In der ohne Zweifel nicht ohne zureichenden Grund kurzen, auf diesen Punct bezüglichen Anmerkung stehen denn auch die Worte: „Populär geredet, ist es denn auch selbstverständlich, daß Alles, was durch Gottes Willen ist, Gott vollkommen durchsichtig sei.“ Für das Nicht-Sehende jedoch könnte nicht von Durchsichtigsein geredet werden. Und daß der actus purus des endlichen Geistes „von Gott gewußt“ sei, wird im gleichen Satz wieder erklärt durch „reflectirt in das reine Insihsein des absoluten Geistes“. Daß indessen hier, nicht aber, wo es sich um die Naturwesen handelt, das Wort „gewußt“ zugelassen wird, ist wohl daraus zu erklären,

daß nach der pantheistischen Anschauungsweise im endlichen Geiste das Absolute zum Bewußtsein kommt. Wenn indessen „Reflectirtsein“ wirklich „Bewußtsein“ wäre, so müßte das Letztere auch für alles Natursein gelten. Auch daß es in der angeführten Hauptstelle heißt, jedes Moment des endlichen Daseinsprocesses sei „subjectivirtes Object des absoluten Geistes“, hat unzweifelhaft nicht die Bedeutung, daß der absolute Geist im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs als Subject gefaßt werde. Dieser Ausdruck wird, wie schon bemerkt, in Beziehung auf Gott vom Verfasser nicht gebraucht. Statt des Ausdrucks, „Alles, was durch Gottes Willen ist, sei Gott vollständig „durchsichtig“, würde nach der ganzen Denkweise des Verfassers weit angemessener gesagt werden, Alles sei „durchwirkt, durchdrungen“ von dem Absoluten, welches nach einer sehr oft wiederkehrenden Ausdrucksweise in jedem Moment des Endlichen als Grund immanent sein soll. Auch hier sind wir gewiß berechtigt zu sagen, der erklärte Pantheist, ja der Materialist, wofern solche doch ein einheitliches Sein in der Vielheit der Dinge und eine durchgreifende Gesetzmäßigkeit derselben annehmen, könnte von diesem Sein nicht weniger aussagen, wenn er sich in der uns hier beschäftigenden Hinsicht darüber aussprechen wollte. Und wird ein Unbefangener uns widersprechen, wenn wir sagen: wer bei der möglichst genauen wissenschaftlichen Exposition seiner Gotteslehre nichts Bestimmteres und Anderes in Beziehung auf die Allwissenheit Gottes sage, der nehme offenbar kein eigentliches Wissen beim Absoluten an, nichts demjenigen Entsprechendes, was dieses Wort nach dem allgemeinen wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Sprachgebrauch bezeichnet? Wenn auch eine gewisse Lebendigkeit des Absoluten angenommen wird, so wäre es doch eine bewußtlose, wie das Leben der Natur vorgestellt wird. Hier ergibt sich am deutlichsten, wie das Geistsein des Absoluten gefaßt wird, und was von den Wendungen der Darstellung zu halten ist, die dem allgemeinen religiösen Bewußtsein einigermaßen zu entsprechen scheinen. Das Geistsein ist nur das der Materialität contradictorisch entgegengesetzte Sein einer Gesetzmäßigkeit, für die kein substantielles Substrat angenommen wird.

Ungeachtet der oft wiederholten Behauptung, essentiell derselbe Geistesproceß finde sich im actus purus des absoluten Geistes, wie im menschlichen Geistesleben, wird kein Unbefangener dieses Essentiell-Selbige in diesen Expositionen nachgewiesen erkennen, also keine wahre Wesensgleichheit, sondern nur den durchgreifendsten Gegensatz. Auch

ist durchaus nicht einzusehen, wie aus dem einen Gegensatz, daß der absolute Geist den Weltproceß setze, der endliche hingegen diesen zur Voraussetzung habe, alle diese Gegensätze sich ergeben müssen. Doch auf diese Selbigkeit werden wir zurückkommen, wenn von dem Geistsein des Menschen und von der Einheit des absoluten und des endlichen Geistes eingehend wird gesprochen werden.

Nach dieser Durchführung der Lehre von den Eigenschaften Gottes wird nun erklärt, die Frage über die Persönlichkeit Gottes sei ein bloßer Wortstreit innerhalb des theistischen Gottesbegriffs, der die Absolutheit und Geistigkeit zur Einheit des absoluten Geistes zusammenfassen wolle, inwiefern wer sie behaupte, nur das wirkliche Geistsein Gottes festhalten, Gott aber damit nicht verendlichen, wer sie aber verneine, nur eine vom Menschen abstrahirte, mit der Absolutheit Gottes unverträgliche Vorstellung, nicht aber das wirkliche Geistsein Gottes verneinen wolle (S. 639 folg.). Die Persönlichkeit wird aber ziemlich eigenmächtig bestimmt als die spezifische Subsistenzform des menschlichen oder überhaupt des endlichen Geistes, für welche eine nichtgeistige sinnliche Subsistenzbasis, ein leiblicher Organismus, für Form und Inhalt constitutives Moment des Wesens sei. Wenn der Begriff der Persönlichkeit so bestimmt wird, dann muß sie allerdings in Hinsicht auf Gott verneint werden. Allein Viedermann ist durchaus nicht berechtigt, den Sprachgebrauch auf diese Weise festzusetzen. Dieser will in den modernen Sprachen mit dem Wort „Person, Persönlichkeit“ ein individuirtes Geisteswesen bezeichnen, nach der Analogie desjenigen, was im Menschen das reale Subject der Denk- und Willensthätigkeit ist, nicht aber ausschließlich ein solches, das nur auf der Basis eines leiblichen Organismus bestehen könnte. Diese Speculation hätte vor Allem zu beweisen, nicht nur zu behaupten, daß kein Wesen dieser Art ohne die leibliche Existenzbasis denkbar sei. Es ist eine unerwiesene Behauptung, wohl dürfen wir sagen eine willkürliche Annahme, daß die Endlichkeit des Geistes beruhe auf dem und bedingt sei durch das, was Nicht-Geist sei, und daß die Individualität in der Leiblichkeit bestehe (S. 642. S. 643). Wenn das Geistige doch reales Sein ist, unzweifelhaft im höchsten Sinne des Worts, und es, wie man mit Aristoteles anzunehmen ziemlich gute Gründe hat, unbestreitbarer ist, daß das Einzelne als realiter seiend existirt, als das Allgemeine „getrennt“ vom Einzelnen, wenn ebenso gewiß aber Individuation stattfindet — Erzeugung, wenigstens Hervortreten in die Erscheinungswelt, von

individuellen Existenzen, die vorher nicht waren — und wenn ferner die eigentliche Individuation von dem Allerschwerst-Begreiflichen ist, jedoch nicht bezweifelt werden kann, daß sie im Proceß des realiter Seienden vor sich gehe —, wenn dieß angenommen werden muß: kann denn behauptet werden, nur im Gebiete des Materiellen und durch die Wirkung desselben können individuirte geistige Existenzen zu Stande kommen, da doch das Materielle nicht das im höhern Sinne Seiende und Wirksame ist? Dieß ist es aber nicht, am offenbarsten in den geistigen Einzelexistenzen. Individuation ist auf dem Gebiete des Geistigen als solchen anzuerkennen. Das Geistsein ist nicht als ausschließlich Allgemeines zu fassen. Vielmehr ist es als nur Allgemeines, getrennt von aller Individuation, schwerlich zu denken. Selbst diese Speculation nimmt es nicht als für sich bestehendes Allgemeines an. Demnach ist es eine nicht gehörig begründete Behauptung, daß die Individualität nur auf der Leiblichkeit beruhe. Ueberdieß soll nach dem Verfasser die Persönlichkeit auch nicht mit der Individualität verwechselt werden. Er sagt selbst: Persönlichkeit ist der endliche Geist selbst, der wirkliche actus purus des Geistseins des potenziell geistigen Individuums. Und im actus purus soll, wie wir später erfahren werden, der endliche Geist eins sein mit dem absoluten, also würde er im actus purus sich über die Endlichkeit, über das Nicht-Geistige erheben. Und dennoch heißt es: Persönlichkeit ist der endliche Geist selbst (S. 643). Doch dieses Verhältniß des endlichen zum absoluten Geist ist später zu erörtern. Auf diese Weise aber ist die Frage von der Persönlichkeit Gottes nicht abzuthun.

Es handelt sich bei dieser Frage darum, ob das Absolute, das Göttliche als Geistwesen in dem angedeuteten Sinne, so daß ihm wirkliches Wissen und Wollen zukommen würde, zu fassen sei, oder nicht, ob in seiner Absolutheit doch als in sich selbst vertiefteste, concentrirteste Einheit des Seins und damit des Wirkens und des Wissens. Nach Allem aber, was wir bisher von unserm Verfasser vernommen haben, verneint er dieß. Für das religiöse Bewußtsein, für das religiöse Leben, für das Bestehen der Religion ist dieß aber insofern die wichtigste Frage, als für die Menschen im Ganzen nur zu einem in dieser Weise gefaßten göttlichen Wesen ein religiöses Verhalten möglich ist. Bei dem Bestreben, das in diesem Sinne gefaßte Göttliche denn doch als absolutes, wahrhaft unendliches Wesen zu denken, verwickelt man sich nun allerdings leicht in mehr oder weniger widersprechende Vorstellungen. Diejenigen, welche sich erst-

licher mit dieser Aufgabe beschäftigten, haben dabei auch jederzeit das Ungenügende ihrer Fassungskraft und ihrer Darstellung anerkannt. Es gibt aber des Ungenügenden, des Widersprechenden auch bei dieser Speculation. Und, wie wir schon bemerkt haben, auch bei der Weltbetrachtung gibt es solche Schwierigkeiten, und man gibt doch deswegen nicht auf, was mit unabweisbarer Nöthigung sich dem Bewußtsein aufdringt.

Und wenn der einheitlich gefaßte immaterielle Grund alles Endlichen, ohne daß seine Unterscheidung von dem Vextern aufgegeben wird, als wirklicher Grund, als Einer, nicht nur als Einheit, als Mittelpunkt oder Zusammenfassung desselben gedacht werden kann, sollte dieß denn nicht auf ebenso befriedigende Weise geschehen können nach der Fassung als Persönlichkeit? Als in und für sich seiend wird aber das Absolute auch von dieser Speculation gefaßt, damit von dem außer sich seienden Endlichen unterschieden und beide Weisen des Seins einander entgegengesetzt. Wird denn damit das Göttliche nicht ebenso sehr in einen verendlichenen Gegensatz herabgezogen, als bei der sorgfältigern Fassung der Persönlichkeit Gottes? Und wenn dieß nicht als räumlich und zeitlich zu denkende Absolute, doch in jedem Moment des Zeitlichen und Räumlichen immanent sein soll, durch den unendlichen Raum hin und die unendliche Zeit, sieht dieß nicht ebenso sehr einem Widerspruch ähnlich, als die gewöhnliche Fassung der Persönlichkeit Gottes?

Der Verfasser will denn auch für das religiöse Leben die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes bestehen lassen. Es sei psychologisch nothwendig, daß wir uns Gott so vorstellen. Persönlichkeit sei die adäquate Vorstellungsform für den theistischen Gottesbegriff. Der Wechselverkehr der Religion sei immer ein persönlicher, und zwar nicht bloß in der subjectiven Vorstellung, sondern auch in objectiver Wahrheit (S. 647). Wie sehr man wissenschaftlich denkend um die Aufhebung der Vorstellung in den Gedanken sich bemühe, so führe man doch das Bewußtseinleben in der Vorstellung. Die Vorstellung sei ihrem Wesen gemäß die natürliche allgemeine Form des Glaubensbewußtseins (S. 646). Könnte denn offener und bestimmter ausgesprochen werden, daß nach dieser speculativen Fassung des Gottesbegriffs und seiner Bestimmungen keine des Namens würdige Religion möglich ist?

C. Von der Wirksamkeit Gottes.

Mit der allgemeinen Fassung des Gottesbegriffs und der nähern Bestimmung desselben in den Eigenschaftsbegriffen ist im Grunde auch die der Wirksamkeit Gottes angedeutet. Doch müssen wir Einiges davon anführen.

Der Hegel'schen Weise folgend 1. bezeichnet Biedermann das was hierher gehört, als Selbstoffenbarung des absoluten Geistes. Als das erste Moment derselben wird denn aufgeführt das Aussch- und Außersichsetzen der Welt zum räumlichen und zeitlichen Dasein außer Gott (S. 647). Als Act Gottes sei dieses Setzen ewig und allgegenwärtig, als Effect ein außer Gott vorgehender Naturproceß. Wohl wissend, wie schwer es ist, von diesen Dingen durchaus angemessen zu reden, wollen wir an diesen und ähnlichen Ausdrücken nicht mäkeln. Nur weil Hr. Biedermann so gar eifrig ist, der kirchlichen Vorstellung Widersprüche vorzuhalten, erlauben wir uns hier die Bemerkung, daß auch ihm die Worte nicht selten sich wider einander lehren. Die Welt, als aus und außer Gott gesetzt, sollte ein Bestehen haben außer Gott, so daß damit die pantheistische Ineinssetzung von Welt und Gott aufs Bestimmteste abgewiesen wäre. Viel häufiger jedoch, und auch eben in dem Satze, aus welchem diese Erklärung herausgehoben worden ist, wird davon gesprochen, daß Gott jedem Moment des Weltprocesses als Grund immanent sei. Die Welt wäre also außer Gott, als aus ihm herausgesetzt, mithin Gott und Welt auseinandergehalten, Gott aber in der Welt und nach dem ganzen System nur in der Welt.

Wir wollen denn versuchen, in abgebrochenen Worten die Hauptmomente dieser Weltanschauung anzudeuten. Die Welt wäre als Creatur außer dem absoluten Geist — der actus purus der Weltsetzung die Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt —, ihre Realität bestehend in der Materialität (keine unmittelbare Schöpfung geistiger Wesen), durch das als Wirksamkeit des absoluten Geistes immanente einheitliche geistige Princip wäre sie Natur. Also Gott nach seinem In sich Sein nicht in der Außersichlichkeit des Materiellen, wohl aber seine „Wirksamkeit“, ganz wie nach der durch solche Widersprüche sich auflösenden Vorstellung der unspeculativen kirchlichen

¹⁾ Vergl. Hegel: Rel.-Phil., I, 58. 59. Daß der Begriff, das Allgemeine oder Gott sich dirimire, urtheile, in Diremention übergehe, erinnere ich mich nicht bei Biedermann gelesen zu haben.

Theologen — das Princip geistig, wie das Innerliche überhaupt, in seiner Aeußerungsweise jedoch Naturordnung oder physische Weltordnung, und so vermittelt hätte jedes einzelne Moment seinen absoluten Grund in Gott. Der allmächtige Wille des absoluten Geistes, als immanentes geistiges Princip, und die Naturordnung seien logisch wohl zu unterscheiden, dem Inhalt nach aber identisch (S. 648). Was aber ist hier das Wesentliche? Doch wohl der Inhalt. Was könnte ein Pantheist mehr sagen?

So aber sei der Naturproceß Voraussetzung und Boden für das Reich Gottes — nach ihrem materiellen Dasein jedoch die Welt in negativem Verhältniß zu Gott — Fleisch —, das Uebel, ohne daß das moralische ausgenommen würde, die sich vollziehende Endlichkeit — nothwendiges Moment der gottgewollten Welt —, diese Erkenntniß die einzige Theodicee. Alles Einzelne in der Welt habe einen endlichen Zweck seines Daseins im Proceß des Welt-daseins, wobei das Uebel jeden Augenblick ein integrirendes Moment bilde. Als endlich habe auch der Mensch einen endlichen Zweck, doch als Geist auch einen absoluten in dem Sinn, daß der Zweck seines Welt-daseins in den Grund seines Daseins zurückgehe und mit ihm eins sei. Die Bedeutung dieser letzteren Worte wird uns erst klar werden, wenn wir das auf die Bestimmung und das absolute ewige Heilsziel des Menschen Bezügliche werden kennen und würdigen lernen. Das Uebel treffe nur das Welt-dasein, also den Menschen nur, inwiefern er ein sinnliches Wesen ist. Für seinen absoluten Zweck aber bilde es keine andere Schranke, als die der Mensch selbst sich dazu setze. Ja, es sei ihm ein Medium der vollen Verwirklichung seines absoluten Selbstzwecks. Der innere Abschluß, das immanente Ziel der Schöpfungsthätigkeit Gottes als Act sei die Schöpfung des menschlichen Geistes, als Effect das Hervorgehen des creatürlichen Geistes aus dem Naturdasein. (Also die endlichen Geistwesen allerdings auch durch Gott geschaffen, aber nur als vermittelt durch den und hervorgehend aus dem Naturdasein — keine endlichen Geister, als in solcher Vermittelung.)

Diese Andeutungen werden für Leser einer solchen Zeitschrift genügen, um sich eine Vorstellung von dieser Wiedermann'schen Lehre zu machen. Gott wird durchaus als in jedem Moment des Endlichen immanenter Grund gefaßt, nur logisch, je nach der begrifflichen Fassung, aber gar nicht dem realen Inhalt nach vom Naturproceß unterschieden, ganz entsprechend der Gottesauffassung, wie wir diese

glaubten verstehen zu müssen. Dem Ton und der Intention nach aber ist Alles so würdig gehalten, als der Standpunct es gestattet, wie man ganz besonders bei dem Wenigen, was vom Uebel angeführt worden ist, bemerken konnte. Manches, namentlich in Hinsicht auf das physische und metaphysische Uebel, kann sogar vom Standpunct der kirchlichen Lehre aus nicht verworfen werden, jedenfalls nicht von der in streng begrifflichem Denken durchgeführten Speculation, auch wenn sie einen entschieden theistischen Gottesbegriff festhält und die Welt als Werk Gottes faßt, nicht nur als sein Anderes, in dem er bei sich selbst sei, und das nur den Schein eines Andern habe¹⁾. Welche Konsequenzen aber diese Auffassung im Ganzen haben muß, sehen die Leser dieser Zeitschrift leicht ein. Daß der Mensch als Ziel und Abschluß der Schöpfung gefaßt wird, werden die Meisten willig annehmen, nicht ohne alles Bedenken jedoch, daß durchaus keine andere Weise endlichen Geisteslebens denkbar sei, als eine aus dem Naturdasein heraus, auf einer Naturbasis, und zwar, was hier durch Voraussetzung bemerkt wird, im Wesentlichen so, wie es im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Daseins geschieht, sich entwickelnde. Allein für die Anhänger dieser Speculation ist dieß nun einmal ausgemacht. Zwar braucht solchen Leuten nicht gesagt zu werden, daß nicht immer Menschen gewesen seien. Aber was sie vom menschlichen Geistesleben erfahrungsmäßig wissen, gilt ihnen ganz allgemein vom endlichen Geist, obschon sie von diesem im Allgemeinen durchaus nichts Näheres wissen und wissen können, als daß er nicht unendlich sein könne, und wir nur nach der Analogie des menschlichen uns eine Vorstellung davon zu machen im Stande sind.

Dann wird gehandelt von der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes an den endlichen Geist. Doch von einer Offenbarung im Sinne der Kirchenlehre vermittelt der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments ist dabei nicht die Rede, auch nicht einmal so, daß in diesem Zusammenhang bemerkt würde, ihnen komme neben Anderem auch eine Bedeutung zu bei dieser allgemein gefaßten Offenbarung. Eine solche Anerkennung findet sich jedoch im principiellen Theil. Und es wird daselbst nur auf diese historische Religion Rücksicht genommen, nicht, wie bei Hegel, überhaupt auf die geschichtlichen Religionen.

¹⁾ Hegel, *Rel.-Phil.*, I, 58.

Hier wird die Offenbarung darein gesetzt, daß der absolute Geist sich dem endlichen in seinem natürlichen formalfreien Selbstverwirklichungsproceß als Urgrund seines realen Geistseins „aufschließen“, und zwar im Vernunfttrieb, welcher als noch wesentlich Moment der Schöpferthätigkeit Gottes bezeichnet wird und nur noch die Anlage zum Geistesleben sein würde, die noch nicht in eigene Thätigkeit übergegangen wäre —, dann im Gewissen, in welchem sich der absolute Geist dem endlichen, im Verhältniß des Subsistenzgegensatzes des Unendlichen und Endlichen, als objective Norm darstelle, und drittens in der religiösen Freiheit, oder in der Erhebung des menschlichen Ich zum wirklich freien Geistesleben — in der Selbstverwirklichung des absoluten Seins in der Welt, was auch Offenbarung der die Sünde aufhebenden Gnade heißt, als Selbstaufschließen des absoluten Geistes zur wirkenden Kraft realen, Gott in sich selbst und sich in Gott findenden Geisteslebens im endlichen, creatürlichen Geiste (§. 651 — 655 folg.). Diese Offenbarungslehre stützt sich auf die allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Geistes, der Sache nach ähnlich wie die, dem Naturrecht entsprechend, sonst natürliche Gotteslehre genannte philosophische Behandlung des Religiösen.

Alles dieses, wie ungewöhnlich es klingt, entspricht der Grundauffassung von Gott und Welt. Auch auf dem geistigen Gebiete wäre, nach dieser, das Absolute, als Grund des Endlichen, in Allem das eigentlich-wirkende Princip, der zeitliche Verlauf aber Selbstverwirklichung des dabei dennoch in sich seienden absoluten Seins. Eine ungewöhnliche Denkarbeit ist auch hier anzuerkennen. Es wird sich aber im Verlaufe der Abhandlung zeigen, daß es dem Verfasser nicht gelingt, das Verhältniß des endlichen zum absoluten Geiste so darzustellen, daß dabei nicht ebensoviel Ungenügendes bliebe, als in der gewöhnlichen theologischen Fassung, von welcher er überall sagt, daß sie sich durch ihre Widersprüche aufreibe.

Ausdrücklich wird aber hervorgehoben, daß die Offenbarung in jedem Moment übernatürlich und natürlich zugleich sei —, übernatürlich, inwiefern nicht nur die Erhebung über das äußere Naturdasein dem endlichen Geiste dabei aufgeschlossen werde, sondern der absolute Geist sich darin nicht bloß durch das dem gesammten Naturproceß immanent gesetzte geistige Princip, sondern auch in seinem dem Naturdasein des endlichen Geistes (den Zuständen, in welchen das Seelenleben sich noch nicht zum Geistsein erhoben hat) transscen-

denken In sich sein selbst diesem aufschließe — natürlich aber, inwiefern alle Offenbarung natürlich vermittelt sei durch den natürlichen Geistesproceß, und dem endlichen Geist nichts Anderes als seine wahre Natur als Geist geoffenbart werde (S. 654). Damit wäre Natur und Geist anscheinend eins. Das Wort ist aber hier gebraucht im Sinn von Wesen. Der Verfasser verwirft zwar aufs Entschiedenste die Annahme unvermittelter Offenbarung, redet aber doch von unmittelbarer Offenbarung, „bei welcher sowohl Gott als Mensch unmittelbar actives Subject und kein Medium ihrer Wechselbeziehung vorhanden sei“, das außer jedem von ihnen und zwischen ihnen läge, sondern sie unmittelbar eins seien. Das Zusammenkommen von Gott und Mensch wäre vermittelt durch das Wesen und Verhältniß beider und den Naturzusammenhang, das Zusammensein oder Einssein beider aber unmittelbar, inwiefern durchaus nichts zwischen ihnen sich befände. „Hier seien die Geistesacte des endlichen Geistes zugleich Manifestation von Acten des unendlichen Geistes“ (S. 62. 63). Wir wollen dieß nicht eine leere Spitzfindigkeit nennen. Auch bei einer andern Betrachtungsweise würde man sich auf etwas dieser Art geführt sehen, wenn man sich ernstlich bemühen möchte, diese Hergänge begrifflich genau zu erfassen. Ganz genügende Erkenntniß, bei welcher keine Schwierigkeiten erhoben werden könnten, hat man jedoch damit nicht gewonnen. Wir fragen zunächst: Was für eine eigene Activität wird dabei dem endlichen Geist zukommen können, wenn er doch in jedem Daseinsmoment nur sein kann, was er durch die Wirksamkeit des Absoluten geworden ist? Auf welchem Punkte dieser Entwicklung wird das wirkliche Geistesleben des Menschen anfangen? Soll dasselbe nur actus purus sein ohne substantielles agens? Und wenn gesagt würde, mit dem Uebergehen des potenziellen Geistseins in die Actualität beginne es, so würden wir wohl sagen dürfen, eben das *ἐνδεχόμενον εἶναι* im Unterschied von *ἐνεργετικῶς εἶναι* sei von dem Ungenügenden, einer sorgfältigern Erörterung Bedürfenden bei Aristoteles. Doch dieß nur als vorläufige Erinnerung in Hinsicht auf das ganze sich hier vor uns ausbreitende Gebiet. Es wird nicht an Veranlassungen fehlen, einläßlicher darüber zu reden.

Nun aber wird auch gesagt, „der menschliche Geist mache die Erfahrung, daß in ihm der Punct im Weltproceß sei, wo der absolute Geist sich unmittelbar, weil Geist in Geist, aufschließe“. Daß er sich dem Geist unmittelbar nur im Geist aufschließt, nicht im Klok, ist allerdings nicht zu bezweifeln. Wenn er aber auch im

Naturdasein in jedem Moment desselben immanent ist, so würde auch bei diesem von einer unmittelbaren Gegenwart und Wirksamkeit desselben die Rede sein können. Es macht sich aber auch bei dieser Speculation geltend, daß der absolute Geist mehr oder weniger nach der Analogie des endlichen gedacht werden muß, wie denn an einer frühern Stelle gesagt wird, daß der Grund der Welt Geist sei, offenbare sich darin, daß Geistesleben aus demselben hervorgehen könne. Würde nicht ebenso richtig gesagt werden, er müsse Natur sein, da diese von ihm aus sich herausgesetzt werde? Allein der endliche Geist hat eine unabwiesbare Conviction, daß er dem absoluten ähnlich sei.

Hier ist nun auch vom Wunder die Rede. In seiner Kritik der kirchlichen Lehre verwirft der Verfasser aufs Entschiedenste die Annahme einer göttlichen Wirksamkeit, durch welche die naturgesetzliche Weltordnung unterbrochen würde, und führt in gedrängtester Zusammenstellung und sorgfältigstem Ausdruck so ziemlich Alles auf, was gegen diese Annahme gesagt werden kann. Nur inwiefern entweder vom Naturbegriff oder von der Absolutheit Gottes abgesehen werde, könne vom Wunder im eigentlichen Sinn die Rede sein (S. 580). Indessen kann er ebenso wenig, als irgend ein Anderer, die Unmöglichkeit von Thatfachen dathun, welche dem uns bekannten naturgesetzlichen Verlauf der Dinge theilweise widersprechen, gesetzt, die Auffassung eines Hergangs, welche einen logischen Widerspruch enthielte, wäre nicht zulässig. Um zu wissen, was auf einer bestimmten Stelle des Weltzusammenhangs möglich gewesen sei, oder nicht, müßte man ja die ganze Unendlichkeit des zeiträumlichen Zusammenhangs der Dinge nach seiner innern Gesetzmäßigkeit auf den Grund durchschaut haben. Dieß gibt Biedermann auch zu. Allein er sagt, das in Uebereinstimmung mit der Weltgesetzmäßigkeit Geschehende wäre nicht ein Wunder. Dem gesunden religiösen Bewußtsein aber ist an bestimmten Thatfachen gelegen, nicht an der Aufhebung aller Gesetzmäßigkeit. Bei der unbedingten Verwerfung des gemeinen Wunderbegriffs hatte er jedoch eine gewisse Anerkennung des Wunderglaubens in Aussicht gestellt (S. 591). Diese soll nun hier ihre Stelle finden.

„Wenn die unmittelbare Erfahrung, daß sich der absolute Geist unmittelbar dem eigenen Geist anschließe, welche das Wesen alles religiösen Lebens ausmache, aus dem Gebiete des Geisteslebens, wo sie allein stattfindet, weil sie allein im (sic) innern Verhältniß zwischen endlichem und absolutem Geist beruhe, und daher hier natürlich sei,

gemäß der Natur der Vorstellung unwillkürlich auch auf das Verhältniß Gottes zur Naturwelt übertragen und in diesem angeschaut werde, während sie ihm widerspreche und Gott zu einem, wenn auch höchsten, Naturwesen mache: dann entstehe die Vorstellung des Wunders, einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in der Natur, die ebenso widergöttlich als widernatürlich wäre. Dieß sei der positive Wahrheitskern des Glaubens an Wunder, der zwar nur dem vorstellungsmäßigen Denken angehöre, diesem aber natürlich sei“ (S. 656). Daß Gott dabei als Naturwesen vorgestellt werde, kann jedoch nur von einer sehr grobianischen Vorstellungsweise mit Recht gesagt werden, bei einer Entgegensetzung von Gott und Natur, nach welcher Gott als endliches Wesen in Raum und Zeit vorgestellt wird. Und wenn eine unmittelbare Beziehung des einzelnen Daseinsmoments im endlichen Geistesleben auf Gott zulässig ist, so wird sie auch in Ansehung des Naturdaseins nicht so ungereimt sein. Nur der Unterschied ist anzuerkennen, daß der Geist seine eigene Daseinserregung leichter ohne Dazwischentreten einer Reflexion auf Gott bezieht, obgleich das Verhältniß deswegen nicht ein durchaus anderes ist. Im gottbewußten Gefühl werden die eigenen Daseinserregungen in bestimmten Lebensmomenten selbst als von Gott gewirkt empfunden. Das natürliche Dasein und Geschehen hingegen muß nicht nur zuvörderst in das Bewußtsein aufgenommen und darauf hin erst zugleich mit der eigenen Daseinserregung auf Gott bezogen werden, sondern dieß kann nur nach eigenen Vermittelungen im Bewußtseinleben zu Stande kommen. Auch macht sich dabei die unzweifelhafte Verwandtschaft zwischen dem Wesen des endlichen Geistes und dem Absoluten oder Göttlichen geltend. In unserm Bewußtwerden eines natürlichen Daseins und Geschehens ist mithin die unmittelbare Gegenwart nicht auf gleiche Weise unmittelbar zu empfinden. Das denkende Bewußtsein hingegen muß beiderlei Dasein und Geschehen, das natürliche und das geistige, wesentlich gleichmäßig auf Gott beziehen, nämlich indem es jedes einerseits auffaßt als vermittelt durch den Zusammenhang des Endlichen, andererseits als seinem wahren Grunde nach abhängig vom Absoluten. Eine so zu sagen „hinter der naturgesetzlichen Vermittelung“ bestehende unmittelbare Beziehung auf Gott läßt sich schwer denken ohne eine zu weitgehende Lostrennung des naturgesetzlichen Zusammenhangs als solchen von Gott. In jedem Moment des endlichen Daseins ist jedoch eine Gegenwart der göttlichen Wirksamkeit anzuerkennen, bei der nichts als zwischen dem Endlichen und dem

Göttlichen stehend angenommen werden kann. Besonders nach dem so oft wiederholten Satz, daß das Absolute jedem Moment des Endlichen als Grund immanent sei, muß auch im Naturdasein ein Zusammensein der absoluten Causalität und ihrer Wirkung anerkannt werden.

Es ist auch schlechterdings nicht einzusehen, wie das Gebiet des Geistigen in einem so ganz andern Verhältniß zum Absoluten stehen sollte, als dasjenige der Natur, wenn doch auch dieser die Wirksamkeit des absoluten Geistes als geistiges Princip immanent sein, der endliche Geist aus dem Naturdasein hervorgehen und auf der Naturbasis seines leiblichen Organismus sich entwickeln soll und er auch thatsächlich in seiner Entwicklung fortwährend bedingt ist durch die Einwirkung des Naturprocesses, umgekehrt aber in allen seinen nach außen gerichteten Thätigkeiten selbst einwirkt auf das Naturdasein. Die Unterscheidung zwischen dem endlichen Geistesleben und der Naturwelt, welche der Verfasser hier und auch noch in anderen Beziehungen macht, ist nicht haltbar. Wenn ein unmittelbares Einwirken Gottes auf dem einen Gebiete zugegeben wird, so ist es auch auf dem andern nicht abzuweisen. Schleiermacher hat denn auch bei einer einigermaßen ähnlichen Fassung der Sache keine solche Unterscheidung gemacht.

Es bleibt für eine Auffassung wie die von Herrn Biedermann (freilich auch für die Schleiermacher'sche) nur ein Unterschied eben der Auffassungsweise — die unmittelbare Beziehung auf Gott und die auf die naturgesetzliche Vermittelung. Und jede wird richtig heißen können, sofern sie die andere nicht ausschließt. Man kann dann aber allerdings, wie andere Reform-Theologen sich hierin nicht unpassender als Herr Biedermann auszusprechen pflegen, nicht ganz ungehörig sagen: Alles ist natürlich, nach seiner Vermittelung im Zusammenhang des Endlichen, und Alles ist übernatürlich, ist ein Wunder, nach seiner unmittelbaren Beziehung auf Gott. Dieß ist auch die vom Verfasser an einer frühern Stelle ausgesprochene Ansicht. Es ist aber anzuerkennen, daß Biedermann auch hier dem vorstellungsmäßigen religiösen Bewußtsein und dem Wunderglauben einen höhern Werth zugesteht, als viele Andere. Das ganze Wesen der Religion, sagt er, besteht in der unmittelbaren Wechselbeziehung von Gott und Mensch (S. 591). Freilich kommt es darauf an, wie Gott gefaßt werde.

Von der Schöpfung war nur gesagt worden, daß sie die Setzung der Welt sei. Diese Speculation hat darüber nicht viel zu sagen, da

sie keine in einer bestimmten Zeit vollzogene annimmt. Die Vorsehung hingegen findet begreiflicher Weise auch in dieser Dogmatik eine einflächlichere Behandlung. Sie wird gefaßt als die göttliche Zweckbestimmung des Weltganges für den Menschen (S. 657). Nach dem aber, was wir in Hinsicht auf die Weisheit Gottes erfahren haben, wird diese Zweckbestimmung nicht als ein mit Bewußtsein vollzogener Act gefaßt. Und es wird denn auch von der Vorsehung sogleich gesagt, sie sei vorab nicht objectiv von Gott aus eine persönliche, nicht eine unmittelbare Bestimmung des Einzelnen im Weltgang durch Gott auf den Lebenszweck des Menschen hin. Und doch soll, wie schon angeführt worden ist, das Ziel der Schöpfungsthätigkeit im endlichen Geiste liegen. Hier redet denn der Verfasser sogleich vom Zufall. So weit zu einem Begebniß nur einzelne natürliche Factoren im äußerlich vor sich gehenden Daseinsproceß der Welt zusammenwirken, walte im Weltgang der Zufall. Der Begriff des Zufalls sei jedoch nicht ein causalitätsloses Geschehen. In diesem Sinne gebe es keinen Zufall, sondern Alles werde nothwendig bestimmt. Dieß wolle man sich in Beziehung auf eine später zu erwägende wichtige Frage merken. Weiße, Strauß und Feuerbach, der Erste zwar nicht mit der gleichen Intention, wie die Anderen, haben auch schon vor dreißig Jahren dieß als wesentlich zum Hegel'schen System gehörend hervorgehoben. Biedermann fährt dann fort: Zufall in dem Sinn, in welchem verständiger Weise allein davon geredet werden kann, ist das Zusammenwirken einer Mehrheit einzelner natürlicher Factoren, welches nicht unmittelbar durch ein einheitliches geistiges Band bestimmt ist. Bei dieser Fassung des Zufalls hat Biedermann wohl im Wesentlichen dasselbe im Auge, was Aristoteles in seinen oft wiederkehrenden Äußerungen über den Zufall. Wo wir kein einheitliches Band oder Gesetz zu erkennen vermögen, scheint uns keines sich zu finden. Und da spricht man denn von Zufall, doch nicht nur wenn wir mehrere Factoren unterscheiden, sondern auch, wo nur aus etwas Einzelnem oder aus dem Nichts etwas hervorgegangen zu sein scheint. Doch Biedermann spricht von zusammenhangslosem Zusammenwirken mehrerer Factoren. Ist aber dieß nicht mehr eine Vorstellung, als eine Form des reinen Denkens? Im wirklichen Zusammenhang ist doch wohl Einheit. Der Verfasser sagt auch sogleich: „Gott ist das in sich einheitliche Princip des Weltprocesses“, und spricht im gleichen Satz von den durch das geistige Band des allen immanenten Naturgesetzes mit einander ver-

bundenen endlichen Existenzen. Kann es denn irgendwo an dem einheitlichen Band fehlen? Daß Gott nicht selbst als „einzelner Factor“ in den Weltproceß eingreife, dessen absoluter Grund er ist, dieß geben wir ohne Widerstreben zu. Wenn aber Biedermann nun unmittelbar nach diesen Worten sagt: „Darum waltet in dem im Allgemeinen (wohl verstanden: nicht im Unbestimmten, sondern in dem alles Einzelne unter sich begreifenden und damit bestimmenden Allgemeinen) von Gott absolut bestimmten Weltgang in allem Einzelnen auch der Zufall“ — da gestehen wir gern, daß wir uns zu diesem „reinen Denken“ nicht zu erheben vermögen. Wir wünschen es auch nicht. Jedenfalls würde auch vom Zufall und der nothwendigen Bestimmtheit im Causalzusammenhang die Formel gelten: logisch verschieden, der Sache nach identisch. Es mögen bei den kirchlichen Dogmatikern einzelne Mal widersprechende Behauptungen vorkommen, Aergeres nicht. Uebrigens würden wir uns nicht so ausdrücken, wenn nicht eine sehr große Prätension allerhöchster Wissenschaftlichkeit in diesem Buche überall hervorträte. Wir erkennen auch ebenso ausdrücklich die mehr als gewöhnliche Begabung des Verfassers an. Daß, wie dann beigefügt wird, in der Natur und in der Geschichte stets unberechenbare Räthsel vorkommen, ist richtig. Aber sollte man denn nicht lieber anerkennen, daß nicht alles für uns zur Zeit noch Unbegreifliche zu leugnen ist, als auf diese Weise „den Verstand zwingen“ (S. 50), solche Sätze als reine Gedankenformen des absoluten Wissens anzusehen? Wenn der Zufall anerkannt wird, wie kann man denn die Möglichkeit des Wunders leugnen? So aber wechselt überhaupt bei diesen Theologen ein haltloses Gerede von Zufall und Freiheit mit der anspruchsvollsten Berufung auf logische und naturgesetzliche Nothwendigkeit. Auf Zufall und Freiheit müssen wir aber später zurückkommen. An dieser Stelle haben wir darauf zu sehen, wie die Vorsehung gefaßt werde.

Es heißt nun: „Erst im Menschen erhält die Vorsehung, die göttliche Zweckbestimmung des Weltganges, persönliche Bestimmtheit, sofern der Mensch die Bestimmung und Potenz hat, alles natürliche Begegniß sich zum Zweck seiner persönlichen Bestimmungserfüllung als Geist zu subjectiviren. Dieß hat aber seinen objectiven Grund in Gott: weil der absolute Geist der in sich einheitliche Grund des gesamten Weltprocesses ist, so vermag der endliche Geist auch alles ihm im Weltproceß Begegnende auf den Zweck seiner persönlichen Bestimmungserfüllung als Geist, d. h. auf seinen absoluten Zweck in

Gott, zu beziehen" (S. 658). Nicht darin bestünde die Vorsehung, daß in voraussehender Liebe Gott den Weltlauf zum Besten des Menschen leitete, sondern daß der Weltgang von Ewigkeit her, und zwar mit Nothwendigkeit, geordnet wäre, dem Menschen aber die Fähigkeit einwohnte, sich auch in der äußersten Verkümmernng seines endlichen Daseins im Geiste mit dieser Ordnung in Uebereinstimmung zu setzen, seine eigne Bestimmung in dem zu erkennen, was nach ewiger Verordnung mit ihm zu geschehen hat. Bei Gott, dem ja auch kein eigentliches Wissen zugestanden werden soll, wäre keine als persönliche Thätigkeit sich vollziehende und die endliche Persönlichkeit berücksichtigende Vorsehung anzunehmen. Aber der Grund alles dessen, was mit dem Menschen geschieht, und auch der Thätigkeit des Menschen, in welcher dieser alles dieses als seinen Daseinszweck ergreift, wäre im Absoluten. Das substantiell Wahre im Glauben an die Vorsehung, heißt es ferner, bestehe darin, daß der Mensch nicht rückwärts, sondern vorwärts schaue, auf seinen absoluten persönlichen Daseinszweck, wahrer Geist in der Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Geist zu sein, daß er alle seine Erlebnisse auf diesen seinen Lebenszweck concentrirte und so diesen mit Gott zu erfüllen sich bewußt sei — wie auch sein Geschick im äußern Leben sich gestalten möge. Das könne er aber nur, wenn er hinter alle natürlichen Ursachen und Zufälligkeiten zurückgehe und in Gott den absoluten zwecksetzenden Grund all' dieser Endlichkeiten und darum auch für seine eigene Kraft der Bestimmungserfüllung ergreife (S. 659). Was heißt aber das Anderes, als daß statt des Vorsehungsglaubens, wie das religiöse Bewußtsein seiner durchaus bedarf, und ohne den keine eigentliche Religion möglich ist, — daß statt der eigentlichen Vorsehung diese absolute Verordnung anzuerkennen sei? Ganz ähnlich aber, wie die psychologische Nothwendigkeit der Vorstellung von einem persönlichen Gott anerkannt wurde, sagt der Verfasser auch hier, der Mensch stelle sich in seiner religiösen Anschauung die Vorsehung als persönlich vor, und diese Vorstellung habe dieselbe innere Wahrheit, wie die der Persönlichkeit Gottes.

Diese Fassung der Vorsehung geht auch ganz consequent aus der Grundanschauung von Welt und Gott hervor, welche dem ganzen Werk zu Grunde liegt. Hier tritt wieder die Consequenz des Systems an den Tag, die durch jene Bemerkungen über den Zufall war unterbrochen worden. Die Gesamtheit des Endlichen wäre durchgreifendst bestimmt und beherrscht durch den diesem in allen seinen

Momenten immanenten Grund. Wir wissen aber sehr gut, inwiefern der Verfasser nicht ohne alle Veranlassung sagt, der vorstellungsmäßige Glaube komme durch nachträgliche Selbstcorrectur auf einiges Aehnliche zurück. Zur wahren Frömmigkeit gehört allerdings die Resignation, doch ebenso sehr auch die Hoffnung. Ohne Zweifel mit aufrichtiger Ueberzeugung sagt denn der Verfasser noch: „Das Wort des Apostels: wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, die nach dem Vorsatz berufen sind (Röm. 8, 28), drückt nicht bloß den vorstellungsmäßigen Vorsehungsglauben aus, sondern schließt den substantziellen Wahrheitskern alles Vorsehungsglaubens in sich, und zwar um so voller, je genauer jedes Moment dieses Ausspruchs in seinem innersten Gedanken gefaßt wird: die Gott lieben — zum Guten dienen — nach dem Vorsatz berufen sind.“ Die Denkweise des Apostels war jedoch im Ganzen sehr verschieden von derjenigen des Verfassers. Der Unterschied wird sich erst recht herausstellen, wenn wir das letzte Ziel der Bestimmung des einzelnen Menschen nach diesem System kennen lernen. Wir sind auch gewiß, daß der Verfasser nicht den Muth hat, den seiner Seelsorge Empfohlenen, bei der für sie, wie er ja anerkennt, psychologisch nothwendigen Vorstellungsweise und ihren gemüthlichen Bedürfnissen — in ihrem Glend, ihren Leiden, ihrer zeitlichen Hoffnungslosigkeit —, ganz herauszufagen, was der Sinn seiner Lehre ist.

Es schien uns angemessen, diesem Abschnitt die Ueberschrift zu geben: von der Wirksamkeit Gottes, und nicht: Selbstoffenbarung Gottes. Indessen ist in dem hier Berücksichtigten nicht alle göttliche Wirksamkeit begriffen, allein ebenso wenig Alles, was nach der Fassung dieser Speculation zur Offenbarung gehört. Angedeutet ist freilich das Uebrige gewissermaßen durch dasjenige, was der Verfasser gar eigenthümlich die Offenbarung in der religiösen Freiheit nennt — auch die Selbstverwirklichung des absoluten Seins oder verständlicher die Offenbarung der die Sünde aufhebenden Gnade. Dieß bildet in jeder das Ethische nicht vernachlässigenden Darstellung der Religion eine eigene, vorzugsweise wichtige Seite. Es kann aber erst davon gehandelt werden, wenn die Stellung des Menschen zu Gott in Hinsicht auf das Gute und Böse zum Bewußtsein gebracht worden ist. Von diesen Dingen muß eigens gehandelt werden. Auch in Hinsicht auf die Vorsehung möchten wir fragen: Was könnte der geständige Pantheist, oder gar der Atheist, wesentlich Anderes sagen, wofern sie ein einheitliches Princip und Gesetz alles Seienden annehmen?

(Schluß im nächsten Heft.)

Die Frage von der Wiederbringung aller Dinge.

Von

Carl Schmid,

Pfarrer in Teuftringen, D.-A. Böblingen, Kgr. Württemberg.

„Wiederbringung aller Dinge“, ἀποκατάστασις πάντων, ist der stehende Ausdruck für den Gedanken geworden, daß die Weltentwicklung unfehlbar abschließen werde mit der Beseeligung aller geschaffenen Geister. Daß dieser Frage eine ernsthafte theologische Prüfung gebühre, dafür spricht theils der immer wiederkehrende Versuch, mit dieser Lehre, als dem rechten Schlußstein, die noch immer offene Lücke des christlichen Lehrgebäudes zu schließen, theils der Umstand, daß eine Aufnahme dieses Lehrstücks in das christliche Lehrsystem eine gründliche Revision bedeutender dogmatischer und ethischer Fragen nach sich ziehen müßte.

Für den Gang der vorliegenden Untersuchung schien sich nun folgende Anordnung des Stoffs zu empfehlen: der erste Theil befaßt eine historisch-kritische Darstellung zum Zweck der Orientirung über den Umfang und die Bedeutung der Frage; sodann würde in einer dogmatischen Erörterung nachgewiesen, ob und wie weit sich diese Lehre auf Grund christlicher Anschauungen in Gedanken vollziehen lasse; hierauf müßte in einer exegetischen Untersuchung die Schriftmäßigkeit dieser Lehre geprüft werden, und endlich würde die Frage nach dem praktischen Interesse, welches für die Lehre von der Wiederbringung geltend zu machen wäre, den Abschluß bilden.

I.

Von zwei Seiten her lassen sich beim Blick auf die christliche Lehrentwicklung die Fäden verfolgen, welche sich trotz der starken Divergenz der Grundanschauungen in der positiven Behauptung der

Wiederbringung aller Dinge vereinigen. Der überwiegende Einfluß der platonischen Philosophie hat in einer Reihe theologischer Systeme die spiritualistische Weltanschauung zur Grundlage und die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge zur letzten Consequenz gemacht, welche mit mancherlei Modificationen und Schattirungen im Einzelnen von dem Gnostiker Basilides an bis ins Mittelalter herab immer wieder auftauchte. Der Satz des Scotus Erigena: homo naturaliter cogitur redire ad Deum, schließt diese Entwicklungsreihe ab, zeigt aber auch den weit klaffenden Abstand von der kirchlich recipirten Lehre, welche sich bis auf diesen Tag gegen die Lehre von der Wiederbringung verneinend verhalten hat. Als ein Beitrag zu dem Satz von der Berührung der Extreme mag es nun gelten, daß die realistische Weltanschauung, wie sie bei Dettinger und seinen Nachfolgern ihre Heimath gefunden hat, mit derselben Consequenz auf die Lehre von der Wiederbringung zutreibt.

Indem ich mich nun bescheiden muß, für die Kenntnißnahme der älteren Theorien lediglich auf die Dogmengeschichte zu verweisen, dürfte vielleicht eine kurze Darstellung der Theorie Dettinger's und Michael Hahn's gerechtfertigt erscheinen, weil wir Dettinger als den eigentlichen Vater der Wiederbringungslehre in der Form anzusehen haben, in welcher sie zu einem Gemeingut des württembergischen Pietismus und bei einigen seiner Denominationen fast zu einem Schiboleth geworden ist. Um aber die Sätze Dettinger's von der Wiederbringung richtig zu würdigen, schien es Erforderniß, in der nachfolgenden Darstellung, welcher die Monographie von Auberlen: „Die Theosophie Dettinger's in ihren Grundzügen“, Tübingen 1847, zur Quelle diente, auf die Wurzeln dieser Lehre zurückzugehen und Dettinger's Anschauungen vom Wesen Gottes, von seinem Verhältniß zur Welt, von der Sünde mit in Betracht zu ziehen.

1) Dem dürftigen Gottesbegriff der platonischen Philosophie tritt Dettinger mit allem Nachdruck entgegen. Er will diesen falschen Idealismus durch den rechten Materialismus ersetzen, und es ist daher vor Allem die Idee des Lebens, aus welcher das Wesen Gottes construirt werden soll. Gott ist weder einfaches Sein noch einfaches Denken, sondern er ist Leben, in welchem Beides zusammengeschlossen ist, und zwar ist die hauptsächlichste Eigenschaft des Lebens, welches Gott ist, die Unauflöslichkeit. Die *ζωὴ ἀκατάλυτος*, Hebr. 7, 16, ist nach ihm die vollkommenste Definition vom Wesen Gottes. Darin liege 1) daß in Gott ein ewig Leben sei; 2) daß

ein Band der Kräfte in diesem Leben sei, welches die Schrift anderwärts, Apoc. 1, 4, die sieben Geister Gottes nennt; 3) daß dieß Band unauflöslich sei, daß keine Zerstörung oder Zersetzung in Gott möglich sei; 4) daß Gott nothwendig sei in dem freiesten Band der Kräfte; 5) daß Gott allein Unsterblichkeit, Unauflöslichkeit, Unzerstörlichkeit in seinen verschiedenen Kräften habe; 6) daß diese Eigenschaft keiner Creatur mitgetheilt werden kann; 7) daß es keine einfachen Dinge gebe, welche die Wurzel der Unauflöslichkeit in sich haben. So ist in Gott eine ewige Bewegung in der Ruhe, eine ewig anziehende und dieser entgegenwirkende Kraft, und aus dieser die feurig verzehrende und die feurig erhaltende, und aus dieser die vorstellende, sich ganz sich selbst offenbarende, specificirte, vervielfältigte Kraft. So ist Gott *actus purissimus*, *ens manifestativum sui*, Geist. Die drei Dinge Leben, Geist, Herrlichkeit sind die constitutiven Factoren des Wesens Gottes. Die Herrlichkeit Gottes ist *manifestatio sui*, d. h. die körperliche Manifestation dessen, was im Geist verborgen ist. Sie ist das Grünen, Blühen und Weben oder das Band der Kräfte; sie hat alle leiblichen und geistigen Eigenschaften der Creaturen, nur daß die Unvollkommenheiten hinweg müssen. Die Unvollkommenheit aber der Creatur gegenüber von Gott stehet darin, daß sie *κατάλυτος*, dissolubilis, ist. Aus dem Prädicat der *ἀκατάλυσις* folgt unmittelbar die Leiblichkeit seines Wesens; denn wenn keine Leiblichkeit in Gott wäre, so wäre die Eigenschaft nicht geziemlich für Gott; aber daß, was in der Creatur zerstörllich ist, in Gott unzerstörllich sei, das ist die höchste Ehre Gottes. Durch den Begriff der Herrlichkeit als der *manifestatio sui* ist der Uebergang zur Schöpfung gebildet. Die Herrlichkeit ist ebensowohl a Deo inseparabile als distinctum quid. Das ist der Unterschied der gloria primitiva und derivata. Gott selbst giebt sich vermöge seiner Freiheit gewisse gradus und modi, und hierin liegt die Verbindung des Unendlichen und Endlichen. Die gloria derivata hat die Eigenschaft, sich in das reine Salz der Natur zu verdicken; die modi und gradus aber sind die potentiae supramechanicae inter Deum et creaturas interpositae. Gott ist nun vermöge des Bandes, durch welches die Kräfte in ihm zusammengehalten sind, unauflöslich, die Creatur auflöslich, und dieses letztere darum, weil die Schekatim, Stäubchen oder Atome, die in Gott wegen seiner Unauflöslichkeit nicht mögen offenbar werden, und die Finsterniß, die in Gott immer wieder vom Lichte verschlungen wird, im Entstehen der Creatur das zusammen-

haltende Band der Kräfte des Lebens durchbrechen, wodurch die Creatur auflöslich wird. Für die weiteren Bemühungen Detingers, „den saltus aus Repräsentation Gottes in das wirkliche Dasein der Creatur“ begreiflich zu machen, vergleiche man die angeführte Schrift, S. 181—200, wo ersichtlich wird, daß es Detingers mit allem Aufwand von Scharfsinn nicht gelungen ist, darzulegen, wie „das Unbewegliche beweglich, das Unanfängliche anfänglich geworden“. Vergebens sträubt er sich gegen den Verdacht einer emanatistischen Auffassung der Schöpfung, wenn er uns versichert: bei der Schöpfung machte sich das Wort nicht emanative zur Creatur, sondern im Wort war die einzig allerbärende Kraft. Er will hier die Consequenz seines eigenen Systems vor sich verbergen, die doch Angesichts der ausdrücklichen Behauptung, daß die Welt nicht aus Nichts entstanden sei, nur auf Dualismus oder Emanation hinausgehen kann. Auch für den ersteren scheinen bei ihm Anknüpfungspunkte gegeben zu sein, indem er behauptet, Satan sei Schuld an dem Werden der Materie, wenn wir darin nicht einen ganz unvermittelten Nothbehelf erkennen müßten, durch welchen er sich dem Begriff der Emanation zu entwinden sucht.

Die Prädicate der Creatur sind Auflöslichkeit und Finsterniß; letztere ist aber nicht das Böse, sondern die *materia prima* für die Generation, aus welcher das Licht hervorgehen soll, und jede Creatur hat vermöge der fortgehenden Selbstmittheilung Gottes an die Creatur einen Lebensgeist, *spiritus rector*, und dieser bildende Geist ist eines jeden Leibes innerstes Ding, worin seine Einheit steht. Der Mensch aber unterscheidet sich von der übrigen Creatur dadurch, daß er die Seele empfangen hat. Sie ist das unsichtbare Band der ursprünglichen, im Streit stehenden Kräfte, ein unerforschlicher Ausfluß und Einfluß des unauflöslichen Bandes der Kräfte, welches durch eine ewige Assistentz Gottes in dieser Wirkung erhalten wird. Ihre erste Wirkung ist nicht Denken, sondern wie bei dem Wesen Gottes *manifestatio sui*. Somit hat die Seele Leben, Selbstbewegung und Selbstoffenbarung, oder Willen und Freiheit in Gott und in sich selbst. Aber woher nun das Böse? Die Möglichkeit des Bösen wird hergeleitet aus der Finsterniß. Der Creatur Leben ist auflöslich. Darum kann sie versucht und eine Kraft vor der andern erhoben und angezogen werden. Die ursprüngliche Beschaffenheit der Creatur ist aber noch nicht die Wirklichkeit des Bösen. Denn dieser Urzustand ist der der reinen Potentialität. Aus dieser Finsterniß sollte und konnte durch

eine Vortwärtsbewegung des Lebens das Licht geboren werden; es ist aber darin auch enthalten die Möglichkeit der Trennung der Kräfte, die Möglichkeit einer rückläufigen Bewegung. Diese entsteht durch moralisch wirkende Ursachen. Aber der Zusammenhang zwischen moralisch wirkenden Ursachen und Naturprincipien ist nicht gezeigt, sondern nur behauptet, es bestehe die Sünde in einer unordentlichen Vermischung der Principien des Lichts und der Finsterniß, des Geistes und des Fleisches. Wir können von hier aus das große Mittelstück der Christologie und Soteriologie überspringen, um sogleich die eschatologischen Vorstellungen anzureihen. Der Tod ist die Vollendung des Bösen, sofern die schon durch die Sünde gesetzte Auflösung der ursprünglich geordneten Kräfte zur vollen Darstellung kommt. Die Seele ist aber im Tode keineswegs entkörperert zu denken, sondern obgleich sie außer dem Leib ist, haben doch alle Gliedmaßen des Leibes, Augen, Ohren, Zunge 2c., in der Seele ihre Bildung hinterlassen. Die Bildungen ihrer vormaligen körperlichen Zustände nimmt sie mit sich. Folglich existiren die Seelen im vollen Bewußtsein, und ihr Zustand reflectirt sich in den verschiedensten Stufen von Seligkeit und Unseligkeit. Die Unseligen sind die Unglaubigen, und wie sie im Leben gewesen, so sind sie auch nach dem Tode im Reich der Lügen und Phantasie. Die Geister, denen sie gedient haben, holen sie ab zu ihres Gleichen. Da naget sie der andere Tod, und sie warten mit Schrecken des großen Tages Jesu, nach welchem sie erst ihre eigentliche Strafe auf Millionen Art der Vergeltung auszustehen haben. Da ist denn die Seele der Wurm, der nicht stirbt und das unauslöschliche Feuer; sie wird mit dem Namen Wurm belegt, weil sie ihre Herrlichkeit aus dem Salz Gottes verloren und Nichts ist, als eine unbeschreiblich unruhige Wirkung in sich selbst, gleich einem Feuer, das brennt und doch nicht zu Asche wird. Der Mittelzustand, in welchen alles eben Angeführte fällt, wird abgeschlossen durch das jüngste Gericht. An diesem Tag von unbestimmter Länge fit *separatio rerum, ut in sextiduo facta est combinatio*. Die Natur geht zurück aus der Mischung in die Urbestandtheile, in die *materia prima* und in das reine Salz, also in Finsterniß und Licht, und durch diesen Proceß wird die reinste Tinctur Gottes, mit Jesu Blut durchdrungen, die Gottlosen auswerfen nach Analogie von chemischen Vorgängen. Diese Begriffe sind sehr ungewohnt. Die Chemie zeigt Vieles davon. Darum wissen die Moralisten wenig vom Zorn und Feuer Gottes; sie streiten und wissen nicht, was sie sagen. Der

Gerichtstag ist der große Tag der *chemia universalis*, der die idealistischen Ideen der Schriftverfehrer materialisch genug machen wird. An der chemischen Auseinandersetzung der ganzen Welt in Licht und Finsterniß haben dann die zwei großen Theile der gerichteten Menschheit ihr natürliches Substrat.

Damit aber das Gericht vor sich gehen könne, muß zuvor die allgemeine Auferstehung geschehen, aber auf verschiedene Weise. Auch die Körperlichkeit eines Jeden ist nur die nach außen gekehrte Seite seines innern Wesens. Die Glaubigen bestehen durch das Feuer der Läuterung, durch den Thau der Richter aus dem lebendig machenden Blut Jesu; die Unglaubigen aber stehen auf *ad ignominiam*, *non ex virtute resurrectionis Christi*, *sed resurgent per leges quasdam naturae in statu violento positae: terra eos excussura est abortivo partu ad mortem secundam*. Leider denkt man nun an diese Sachen nicht; dächte man aber, wie man sollte, so würde man sich um den Geist bemühen, der aus Jesu lebendig machendem Blut der Seele zum Eigenthum und Siegel auf jenen Tag gegeben wird. Somit ist schon in der Gestaltung des Auferstehungsleibes das Endurtheil über Werth oder Unwerth jeder Person vollzogen. Denn nach Joh. 3, 18 ist Jeder, der nicht glaubt, schon gerichtet durch die Natur und Folgen der Dinge selber. Die Ordnung und Deconomie Gottes ist eingerichtet nach dem innersten Grundwesen der ganzen Natur und nicht mehr willkürlich, weil die Barmherzigkeit nicht niederreißet, was die Weisheit aufgerichtet, sondern worin Weisheit und Liebe in ihren ewigen Gesetzen und Rechten gehen, bei welcher Ordnung man von Niemand als von sich selbst beschädigt wird, wobei gute Gedanken Belohnungen und Früchte den Guten und böse den Bösen sein werden, weil alle eingefasste Gestalten und habitus der Seele bis dahin bleiben, da offenbaret werden wird, daß man mit seinen Werken Gott Nichts zu Gefallen gethan hat. Da sich also Lohn und Strafe auf naturgrundmäßige Weise entwickeln, so ist der Richterspruch Christi nur die endgültige Besiegelung des schon durch sich selbst dargestellten Urtheils.

Die Scheidung in eine Welt der Seligen und Unseligen setzt sich aber fort, indem der neue Himmel und die neue Erde die Seligen aufnehmen, der Feuersee aber die Verdammten. Der Feuersee erscheint körperlich vor den Augen Gottes und des Lammes, der Rauch muß in ewige Zeiten aufsteigen. Ist nun die Angst und Unsinnigkeit der Gottlosen schon so groß, ehe sie mit dem

ewigen Gericht des Feuers am jüngsten Tag gestraft werden, was werden sie erst im Feuersee empfinden! Die Seelen in der Hölle haben einen eigenen unzerstörlichen Leib, aber ohne das lebendige Salz, und in den unreinen Leibern liegt die Seele wie ein Wurm voll ewiger Unruhe. Aber die Endlosigkeit der Strafe zieht nun Dettinger mit aller Bestimmtheit in Abrede. Das Wort ewig darf nicht im Sinn von unendlich genommen werden. 1 Cor. 10, 11 heißt es: es ist auf uns gekommen das Ende der Ewigkeiten, die verflossen sind vom Anfang der Erde. Dieß ist ja so klar, daß man das Wort nicht für unendlich nehmen sollte, sondern das heißt eine Ewigkeit, wenn etwas Hergebrachtes eine Zeit lang währet und wieder zurückziehet ins Unsichtbare. Man macht Einwendungen aus dem Spruch Jesu: sie werden in die ewige Pein gehen und die Gerechten in das ewige Leben. Daraus folgt aber nicht, daß die ewige Pein gleich ewig sei, wie das ewige Leben. Denn die ewige Pein hat ihre Wurzel in dem Fall, der nicht ewig ist, das ewige Leben ist aber für sich ewig. Der hermeneutische Grundsatz, wonach man in einer und derselben Sentenz den gleichen Ausdruck nicht in verschiedenem Sinn nehmen darf, verstößt gegen die höhere Regel, daß man niemals einen Sinn annehmen soll, der den deutlichen Erklärungen widerspricht und wider die Beschaffenheit der Sache ist. Ewiges Leben hat in sich Ewigkeit der Kräfte, der Tod aber nicht, der Tod ist verschlungen in den Sieg. Die ganze heilige Schrift weiß Nichts von dem ewigen Tod, davon in der Vitanei aufs Ungewisse her gesprochen wird; sie gebraucht das Wort niemals. Dettinger führt zur Erhärtung dieser seiner Ansicht noch das Beispiel des Prälaten Dehslin an, der seinem Freund, dem Präceptor Schill, nach seinem Tod erschienen sei und harte Vorwürfe gemacht habe, daß Schill ihn nicht mit der äußersten Beharrlichkeit von seiner Meinung, daß die Höllestrafen ewig seien, abgebracht habe, er sei darüber eine gute Zeit in seiner Desperation geseffen! Besonders nachdrücklich hat er sich in einer Predigt ausgesprochen, in welcher er den Spruch behandelte, daß Gott alle seine Werke nach dem Gericht danken werden. So schrecklich wir uns auch die Strafe vorstellen müssen, so kann dieß Erschreckliche nicht zunichte machen, daß Gott die Liebe selbst sei, dem Zorn etwas Fremdes ist, und daß sein Zorn gegen die Liebe einen Augenblick währet. Darum wird auch Gott wissen, seine Strafen so einzurichten, daß die Höllestrafen erträglich sind und die Verdammten noch zurückdenken können und ihre Kniee beugen und bekennen,

daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters. Wenn sonst kein Wort in der heiligen Schrift stände, als David's: es werden dir, Herr, danken alle deine Werke, Ps. 145, 10, so wäre es genug, die allzu schreckliche Abbildung der Hölle zu mäßigen. Alles muß dahin auslaufen, daß nach den Gerichten der Ewigkeiten endlich alle Creatur sagen muß, Apoc. 5, 13: Lob und Ehre und Preis und Gewalt sei dem, der auf dem Stuhle sitzt, und dem Lamm von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Lebensfürst muß alle Creatur aus dem Tod, auch aus dem andern Tod, zum Leben führen. Es ist kein Vornitz, keine unnöthige Lehre, sondern eine Sache, die wir zur Ehre Jesu und zum ächten Verstand des neuen Testaments glauben und mit Einförmigkeit alles unseres Thuns bezeugen müssen, nämlich daß Alle und Jede, die ins Gericht fallen, nach ausgestandenem Gericht Gott werden für ihre Strafen danken und Recht geben. Diese heiligen Dinge werden nicht durch pro und contra Disputiren bekannt, sondern durch das unzerstörliche Wesen des sanften und stillen Geistes: in diesem führt der heilige Geist in alle Wahrheit. Die Sünde hört auf, es läuft Alles zurück in die Ruhe, und Nicht gehet hervor aus der Finsterniß, damit Gott sei Alles in Allem.

So weit Detingen. Wesentlich auf derselben Grundlage ruht das Lehrgebäude von Johann Michael Hahn (vgl. hierzu die Monographie von Haug, Studien der würtemb. Geistlichkeit, XI, 1, S. 115 ff., und Stroh, die Lehre des würtemb. Theosophen J. M. Hahn, systematisch entwickelt und in Auszügen aus seinen Schriften dargestellt, Stuttg 1859), nur daß die Verwandtschaft mit Böhme noch unmittelbarer hervortritt, als bei Detingen. Seine Lehrsätze aber überschreiten nicht selten die Grenzlinie der *ὕψιστος διδασκαλία* und verlassen den Boden der heiligen Schrift offenbar. Im Allgemeinen will er zwar das normative Ansehen der heiligen Schrift in Glaubenssachen nicht in Abrede ziehen, aber dabei entnimmt er doch einer vorgeblieben persönlichen Erleuchtung eine Masse von Aussagen, deren Schriftgrund sich schwer nachweisen ließe. Finden sich schon bei Detingen Ausdrücke, welche den Gedanken einer Emanation der Welt aus Gott fast unvermeidlich erscheinen lassen, so ist das bei Hahn unverhohlen zu Tage getreten. Gott außer aller Creatur und an sich selbst betrachtet ist in einer beständigen Bewegung und Geburtsoffenbarung begriffen. Es ist hiernach in Gott zu betrachten 1) die urgründliche göttliche Geburtsquelle als der Vater; 2) der göttliche Geburtsproceß als die Zeugung des Sohnes aus dem Vater; 3) die

urgründliche oder ursprüngliche Herrlichkeit Gottes als der eingeborne Sohn. Dieser Letztere ist als der aus Gott Entsprungene zugleich Anfang und Ursprung der Creatur. Die himmlische Menschheit ist die Urmutter Aller, da in ihr Alles zusammen bestanden; sie ist aber auch oberste und erste Creatur in der Geschöpfreihe. Sie ist Gott und Gottesleiblichkeit und Mutterstoff und Urcreatur, also Urmutter alles Geschaffenen. Aehnlich ist das Wort: Gott hat die sichtbare Welt aus lauter Dingen geschaffen, die man zuvor nicht sah (was ohne Zweifel auf einer falschen Uebersetzung von Hebr. 11, 3 beruht). Also hat die Welt ihr stoffliches Substrat nicht aus Nichts, sondern aus vorher schon vorhandenem unsichtbaren Wesen, aus dem eingebornen Sohn. Zugleich aber erhält der Satz, für welchen wir bei Detingen keine gehörige Vermittlung im System gefunden haben, daß nämlich Satan bei der Erschaffung der Materie mit theilhaftig sei, bei Hahn integrierende Bedeutung. Denn die sichtbare Welt verdankt zugleich ihr Dasein dem Fall Lucifer's; nämlich die sichtbare Welt in ihrem Sosein ist nicht aus der guten Welt allein abzuleiten, sondern auch aus der bösen Welt. Der Zorn Gottes wäre verborgen geblieben, wenn nicht Lucifer gefallen wäre, und dann wäre auch die Welt nicht, wie sie nun ist, aus Gut und Böse geschaffen. Wahrscheinlich wäre die Welt mit ihren Creaturen nicht geschaffen und also Gott nicht in drei Welten und Geburten offenbar geworden, wenn der Fall des Teufels nicht erfolgt wäre. Also hat die Erschaffung dieser Welt ihren Grund in einem vorzeitlichen Fall. Ueber das Böse sagt Hahn: in Gott ist Nichts als Licht und sein verborgener Zorn, in den vier ersten Eigenschaften der Natur verborgen, aber nicht als Zorn; das wird er erst, wenn ihn eine Creatur, die anders will, als Gott will, offenbart. Eine anders wollende Magie kann die Kräfte der vier ersten Eigenschaften perturbiren, daß sie sich in derselben Creatur als Zorn Gottes offenbaren. Das verdorbene, verkehrte, gottwidrige Wesen und Leben hat nicht Ursprung in Gott und aus Gott, ob es auch in der Eigenschaft seines durch die Sünde und den Abfall erregten Zornes eine Zeit lang ist und bestehet. Es ist anfänglich und endlich, es hat eine anfängliche Mittelsubstanz im geoffenbarten Zorn Gottes und muß sein Ende finden. Alles böse, im Zorn Gottes stehende Wesen kann und soll nicht bestehen. Gott duldet es auf bestimmte Zeiten, daß es Ursache aller seiner Eigenschaften und Verborgenheden werden muß, und er seinen Plan nach dem Rath seines Willens ausführe. Welches aber dieser Plan Gottes sei,

leuchtet von selbst ein. Die Wiederbringung aller Creaturen ist die einzig mögliche Consequenz dieses Systems, und sie wird daher auch von ihm mit aller Bestimmtheit behauptet. Auch eine exegetische Zuthat fehlt nicht, und er versichert mit vieler Naivetät, daß die ganze heilige Schrift von der Wiederbringung voll sei. Die Stellen, die dawider zu sprechen scheinen, lassen sich vielmehr für sie deuten. Die Stelle Marc. 9, 43 ff. läßt sich z. B. einfach zurecht legen, indem man aus dem andern Spruch Matth. 5, 26 das Wörtchen „bis“ hereinnimmt. So heißt dann die Stelle: daß ihr Wurm nicht stirbt, bis er sich durchgefressen hat, und ihr Feuer nicht erlischt, bis es sich ganz verzehrt hat. Ferner: der Rauch ihrer Qual steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und eine Ewigkeit ist eine gemessene Zeit. Eine Ewigkeit macht der andern Platz; hat eine ein Ziel, so haben ihrer viele auch ein Ziel, aber die Unendlichkeit hat kein Ziel. Und wer die Verdammniß ohne Ende glaubt, kann nicht ruhig sein, oder er hat keinen Funken von Gottes Liebe in sich. Wenn die Gottlosen verdammt würden, so müßte das Erbarmen und Mitleiden die Frommen ganz verzehren.

2) Eine Prüfung der vorliegenden Theorien hat zuerst im Allgemeinen zu constatiren, daß sich zwar die Lehre von der Wiederbringung als richtige Folgerung aus ihren Grundanschauungen ergibt, daß aber diese Systeme, als wesentlich durch freie Speculation gebildet, auf naturphilosophischer Grundlage aufgebaut, eine wahre Vermittlung mit der biblischen Theologie nicht hergestellt haben. Die Schriftbeweiskführung für ihre Aufstellungen verhält sich zu dem ganzen System wie die Randverzierung zu einem bis auf den letzten Pinselstrich fertigen Gemälde. Es wird sich dieß nun im Einzelnen an den Hauptpunkten bestätigen. Schon dem Gottesbegriff Detinger's haftet ein wesentlicher Mangel an. Die drei Begriffe des Lebens, des Geistes, der Herrlichkeit, welche nach Detinger das Wesen Gottes constituiren, reichen nicht aus, um die Schriftvorstellung von Gott ganz wiederzugeben. Man könnte zwar sagen, in dem Begriff der *ζωή ἀκατάλυτος*, der ihm der prägnanteste Ausdruck für Gott ist, sei von selbst die Vorstellung Gottes als des absolut Guten enthalten. Aber der Gedanke des selbstbewußten Wollens, des Guten, als eines rein activen, sittlichen Verhaltens Gottes ist doch nicht zu seiner vollen Bedeutung und Klarheit herausgearbeitet, sondern es scheint das Gute in Gott als Naturbestimmtheit enthalten zu sein, und die Reaction

gegen das Böse erscheint damit nicht als Ausfluß der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, sondern sie ist nur eine Sollicitation Gottes durch ein seinem Naturgrund fremdes agens. Das Böse wird von ihm nicht als Böses, sondern nur als Störung empfunden. Auch was bei Hahn von einem Zorn Gottes zu lesen ist, scheint, wenn ich es anders richtig aufgefaßt habe, nicht ein ethisches Verhalten gegen das Böse, als eine auf sittlichem Boden geschehene Störung des Rechtsbestandes, der sittlichen Weltordnung, zu bezeichnen, sondern eine inquietudo wegen der Störung des in Gott selber und in den Creaturen ursprünglich bestehenden Gleichgewichts zwischen Geist und Materie. Das ethische Moment im Wesen Gottes tritt entschieden zurück gegen das metaphysische. Nicht minder bedenklich sind ferner die Sätze über die Schöpfung der Welt, über das Wesen des Menschen und das Böse. Durch die ausdrückliche Behauptung Detingers und Hahns, die Welt sei nicht aus Nichts entstanden, ist die Frage nach dem Entstehungsgrund der Welt zunächst nur um eine Stufe weiter zurückgeschoben, und wenn nun weiter gesagt wird, die Atome, welche in Gott wegen des unauflösliehen Bandes der Kräfte nicht konnten offenbar werden, seien durchgebrochen und in der Creatur auflöslich geworden, so ist es schwer, dieß anders vorstellig zu machen, als so, daß Gott die Grundelemente der materiellen Welt, wenn auch in noch so feinen, durchgeisteten Atomen, aus sich herausgesetzt habe. Wir stehen aber hiermit an der Pforte des Emanatismus, welche Hahn noch um ein gutes Stück weiter aufgethan hat, wenn er den aus Gott gezeugten Sohn Anfang und Ursprung der Creatur, die Urmutter alles Geschaffenen nennt. Hier an dem Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen hat Detingen den salto mortale gethan, der in seiner ganzen darauf gebauten Theologie bis auf die Eschatologie hinaus nachwirkt. Die Weltanschauung Detingers bewegt sich in dem Grundgedanken, daß sowohl Geist als Materie ihren Bestand erst in gegenseitiger wesentlicher Durchdringung haben; weder Geist allein noch Materie allein sind vollkommene Wesenheiten und keines ist dem andern untergeordnet, sondern beide fordern und ergänzen einander, und Geistleiblichkeit ist ihm der höchste Begriff, welcher erst auf allen Gebieten des Daseins realisirt sein muß, wenn das Stückwerk aufhören und das Vollkommene eintreten soll. So wenig ist also die Materie das Nichtige, an sich Sündhafte, daß vielmehr Geist ohne materielles Substrat gar nicht gedacht werden kann, und die

Seelen die Bildungen dieses Lebens auch in das Jenseits mit sich nehmen. Hieraus ergiebt sich nun auch das Wesentliche für die Anthropologie. Der Mensch unterscheidet sich von der übrigen Creatur durch den Besitz einer Seele. Vermöge der Seele kommt ihm Selbstbewegung, manifestatio sui, Willen und Freiheit zu. Im Uebrigen aber ist auch in ihm, wie in aller Creatur, ursprünglich ein geordnetes Verhältniß zwischen Geist und Materie. Aus der aller Creatur inhärirenden Finsterniß, welche an sich das Böse nicht ist, sollte durch eine Vorwärtsbewegung das Licht geboren werden. Das ist die Bestimmung aller Creatur, also auch des Menschen. Die in ihm gesetzte Auflöslichkeit der Kräfte und damit die Möglichkeit der Versuchung, daß eine Kraft sich über die andere erhebe, soll durch eine ins Licht vorwärts gehende Bewegung zur Unauflöslichkeit werden, also die Natur des Menschen zum festen Bestand kommen. Demnach ist das absolute Ziel für das Handeln des Menschen die Vollendung seiner Natur zu dem adäquaten Ausdruck ihrer selbst. Hieraus folgt aber klar, daß der Mensch, wenn er sündigt, d. h. wenn er eine rückläufige Bewegung in die Finsterniß seines Wesens macht, nicht gegen Gott sündigt, sondern gegen sich selbst. Die Wirklichkeit des Bösen, das Wesen der Sünde besteht in einer unordentlichen Vermischung der Principien des Lichts und der Finsterniß, des Geistes und des Fleisches, nicht in einem ethisch verkehrten Verhalten gegen den heiligen Gott, der Uebles nicht sehen mag.

Zwar will nun Detingen, nachdem er die Möglichkeit der Sünde aus der Wesensbeschaffenheit der Creatur erklärt hat, die Wirklichkeit derselben erklären durch moralisch wirkende Ursachen. Aber dieser Begriff kommt herein wie ein deus ex machina. Wenn sittliches Thun eine Wirkung auf die creatürliche Beschaffenheit ausüben soll, so müßte vor allen Dingen der innere Zusammenhang zwischen sittlichem Handeln und zwischen Naturprincipien gezeigt, oder es müßte erst dem Willen des Menschen durch die Manifestation des göttlichen Willens als des absoluten Sittengesetzes, durch dessen Uebertretung der Mensch als wider Gott sündigend erschiene, ein bestimmter Inhalt gegeben sein. Das Erstere aber wird nicht nachgewiesen, und das Letztere ist bei Detingen nicht der Fall. Er kennt kein absolutes Sittengesetz, dessen Ueberschreitung erst ein actives Eingreifen von Seiten Gottes und eine Deteriorirung der menschlichen Natur als göttlichen Strafact hervorriefe. Der Inhalt des menschlichen Willens ist nicht das Gute an sich; er thut es nicht um Gottes willen, sondern

um sein selbst willen. Wir erinnern uns hierbei an Detinger's eigene Worte: „Es wird sich beim Gericht zeigen, daß man mit seinen Werken Gott Nichts zu Gefallen gethan hat.“ Thut der Mensch aber mit seinen Werken Gott Nichts zu Gefallen, so thut er ihm offenbar mit seinem Handeln auch Nichts zu Leide. Gott selbst bleibt von dem sittlichen Verhalten des Menschen innerlich unberührt. Der Mensch nützt oder schadet mit seinem Thun und Lassen nur sich selbst. Denn die Sünde trägt ihre Strafe in sich selbst, d. h. Sünde und Strafe fallen in Eins zusammen. Wir konnten uns hiervon hinlänglich überzeugen bei der Betrachtung des zwiefachen Ausgangs dieses Weltlaufs, wo sich das Gute und das Böse ganz von selbst durch nothwendige Selbstentwicklung herausgesetzt und Jedes sich die ihm angemessene Naturgestalt gegeben hat. Daß nun auch weiter die Verdammten in den Feuersee geworfen werden, das ist nicht Folge des Zornes Gottes, seiner sittlichen Entrüstung über das zu solcher Höhe des Widerspruchs herangewachsene Böse, sondern es ist Naturnothwendigkeit. Somit erscheint hier das Böse nicht als das ethisch Böse, sondern nur als Uebel, welches sofort in der nun folgenden Entwicklungsreihe des zukünftigen Weltlaufs seinen Selbstauflösungsproceß antritt, aber nicht etwa durch allmähliches Verschwinden in das Nichts, sondern durch allmähliche Heilung und restitutio in integrum. Gerade die Zerstörung und Auseinanderetzung der Leibes- und Seelenkräfte im Feuersee muß zu der rechten Läuterung und Herstellung des Bandes der Kräfte behülflich sein. Denn ist die ganze Creatur ein Ausfluß aus dem Wesen Gottes, so muß auch die ganze Creatur zu Gott wiedergebracht werden. Und wo bleibt dann die menschliche Freiheit? Sie hat in der That keine Bedeutung, und Detinger nimmt sich nicht einmal die Mühe, die Frage zu stellen, geschweige sie zu lösen. Neben der *chemia universalis* hat die sittliche Freiheit keinen Platz. Geist und Materie müssen nothwendig in das rechte Verhältniß kommen, und da der Mensch durch sein Beharren im Bösen nicht eigentlich Gott widerstrebt, sondern nur sich selbst schadet, so ist ein unendlicher Widerstand, ein endloses Wüthen gegen sich selbst undenkbar. Was aber bisher von Detinger gesagt worden ist, gilt gleichermaßen von M. Hahn. — Beide endigen im Determinismus, zur Strafe dafür, daß sie der Selbstbestimmung des Geistes als ethischer Potenz sowohl im Wesen Gottes als im Wesen der Menschen zu wenig Rechnung getragen haben. Ihre Systeme geben uns einen

der sittlichen Motive entleerten Naturproceß, und um diesen Preis uns mit der Wiederbringungslehre zu befreunden, wäre eine Zumuthung, welche unser Können und Wollen übersteigt.

II.

Wenn wir also dieser begrifflichen Deduction, die uns zur Lehre von der Wiederbringung führen soll, nicht zu folgen vermögen, so fragt sich, ob nicht doch auf Grund dogmatischer und ethischer Anschauungen die Möglichkeit dieser Lehre, beziehungsweise ihre Nothwendigkeit sich begründen lasse. Es müßten hier naturgemäß folgende Hauptpunkte in Betracht kommen: 1) erfordert der christliche Begriff des Wesens Gottes und sein Verhältniß zur Welt diese Annahme der endlichen Befeligung aller Creatur? 2) stimmt die Lehre von der Wiederbringung mit dem richtigen Begriff von der menschlichen Freiheit? 3) ist ein ins Endlose fortgehender Widerstand des Bösen gegen das Gute denkbar, insbesondere mit dem Begriff des Bösen selbst vereinbar? 4) wohin weisen uns die in der Sache selbst liegenden Vorstellungen?

1) Um mit dem gangbarsten Argument zu beginnen, so wird der Beweis für die Wiederbringung aller Dinge darauf gebaut, daß Gott die Liebe sei. Im lautern Drang seiner Liebe könne Gott gar nicht anders, als die Fülle seiner Seligkeit in alle seine Geschöpfe gießen, und um seiner Liebe willen könne er nicht dulden, daß ein Theil dieser Geschöpfe auf ewig dieser Seligkeit verlustig gehe. Auch Martensen, christl. Dogmatik, S. 448, glaubt sich dem Gewicht dieses Grundes nicht entziehen zu können. Er meint, von dem Gesichtspunkt der Teleologie der göttlichen Liebe aus könne man der Annahme der Wiederbringung nicht ausweichen. So urtheilt auch Pregizer in den ohne Zweifel von ihm selbst herrührenden Fragen, welche das württembergische Kirchen- und Schulblatt 1842, S. 430 ff. mittheilt. Die hierher gehörigen Fragen lauten: 1) streitet die Meinung von der unendlichen Pein der Verdammten nicht wider den Spruch: „Gott ist die Liebe“? 14) muß nicht der Wille Gottes geschehen, da er will, daß allen Menschen geholfen werde? 16) ist es nicht eine ungöttliche Meinung, zu lehren, daß Gott sein Geschöpf in unendliche Ewigkeit hassen wolle, welches doch in der Zeit, NB. durch seinen Willen, das Wesen empfangen, und für welches Christus die Verlöbhnung als für der ganzen Welt Sünde geworden? Allein sobald wir dem Begriff der Liebe Gottes den sittlichen Untergrund geben, ohne welchen Liebe

nicht Liebe wäre, so wird die Beweiskraft dieser Argumentation in Frage gestellt. Denn wenn wir unter der Liebe Gottes nicht eine magnetisch wirkende Attractionskraft verstehen, vermöge welcher Gott die ganze Creatur auf naturmächtige Weise an sich zieht, so daß auch der Mensch naturaliter cogitur redire ad Deum, sondern ein sittliches Verhalten Gottes als eines persönlichen Wesens zu anderen persönlichen Wesen, so hat auch die Liebe ihre wesentliche Ergänzung, beziehungsweise Beschränkung an der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, als dem nothwendigen negativen Pol, in welchem die Liebe erst den Werth ihres eigenen Gehalts finden muß. Vorausgesetzt also, daß der Liebeswille Gottes ein heiliger ist, so muß es auch einmal einen Punkt geben, an welchem bei fortwährend unglaublichem Verhalten des Menschen die Liebe nicht mehr ihre anziehende, sondern ihre abstoßende Kraft gegen ihn kehren müßte; denn sonst wäre entweder die Liebe Gottes eine blinde Liebe, oder der Zorn Gottes als die intensivste Aeußerung seiner Gerechtigkeit wider das Böse wäre keine ernsthafte Realität, sondern bloße Redensart. Doch auch an die Gerechtigkeit Gottes appelliren die Freunde der Wiederbringungslehre. Sie soll es nicht zulassen, daß ein Theil der Geschöpfe einer ewigen Verdammniß anheimfalle, während auch die anderen nur durch Gnade selig werden. So fragt Pregelzer (a. a. O. 29): wird derowegen durch die Meinung, daß Gott in alle Ewigkeiten den allermeisten Theil seiner Geschöpfe, das ist, alle Heiden, Juden, Türken, Ketzer, gottlose Heuchler und deren Kinder, ohne Erbarmung wollte martern, peinigen, quälen, nicht stracks der heiligen Schrift widersprochen, daß er sich Aller erbarmen wolle? Auch Schleiermacher, der sich mit dem Gedanken einer ewigen Verdammniß nicht befreunden kann, führt in seinem christlichen Glauben, S. 163, Anhang, neben verschiedenen anderen Gründen auch den an, daß es sich mit der Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung nicht vertrage, Andere, die mit uns verbunden gelebt haben, der ewigen Qual zu überliefern, während wir zu einer Zeit ebenso wenig wiedergeboren waren, wie sie, und daß es für uns etwas Stechendes haben müßte, zu wissen, daß uns hülfreiche Fügungen zugekommen sind, während Jenen keine ähnlichen zu Theil wurden. Daß Juden, Heiden, Türken, welche zunächst ohne ihre Schuld außer aller Berührung mit den Gnadenmitteln geblieben und ohne Kunde von Christo gestorben sind, darum der ewigen Verdammniß anheimfallen sollten, das ist allerdings ein Gedanke, gegen welchen sich das christliche Gefühl sträuben müßte. Doch fehlt es ja nicht an Andeu-

tungen in der Schrift, daß auch im Hades noch Zeit und Gelegenheit möchte gegeben sein, mit Christo bekannt zu werden und aus freier Wahl sich für oder wider ihn zu entscheiden. Denn die Geschichte und die Entwicklung innerhalb der Geschichte wird erst mit dem *αἰὼν οὗτος* zum Abschluß kommen, umspannt also auch den Hades, und so wird bei dem letzten Gericht kein Mensch mehr sein, der nicht in bewußter Weise seine Stellung zu Christo genommen hätte, *εἰς τὸ εἶναι αὐτοῦς ἀναπολογήτους*. Schleiermacher's Bedenken scheint mehr diejenigen im Auge zu haben, welche, innerhalb der christlichen Gemeinde geboren und aufgewachsen, doch vom Geiste Christi nicht erfaßt und in ihrer natürlichen Eigenart stehen geblieben sind. Wenn sie verloren gehen, so soll die Schuld in dem Mangel an hülfreichen Fügungen liegen, die den Einen zugekommen sind, den Anderen nicht. Was sollen aber diese hülfreichen Fügungen sein? Doch wohl die Anbietung der Gnadenmittel und die damit verbundene Wirksamkeit des heiligen Geistes. Wenn aber das — so sind darin zunächst alle innerhalb der christlichen Gemeinde Gebornen gleichgestellt, sofern theils die Taufgnade, theils der christliche Unterricht bei normalen Zuständen der christlichen Gemeindeverfassung Allen ohne Unterschied zu Theil wird. Sollte Jemand in diesen Stücken verkürzt werden, so wird es Sache der Alles abwägenden Gerechtigkeit Gottes sein, hier nach allen Seiten das Richtige zu treffen und anzuordnen, so daß es unseres Bedauerns in keinem Fall bedürfen wird. Diejenigen aber, welche, vom Anfang ihres Lebens an in christlicher Atmosphäre lebend, doch im Widerstand gegen den Zug der Gnade verharren und die Gnade vergeblich empfangen, werden sich über den Mangel an hülfreichen Fügungen nicht beklagen dürfen und in der durch das Schlußgericht ihnen zugewiesenen Unseligkeit nicht eine Unbilligkeit, sondern nur das Werk ihrer eigenen Hände sehen müssen. Etwas Stechendes könnte das Verdammungsurtheil nur haben, wenn das Walten Gottes im Anbieten seiner Gnade als ein zufälliges, willkürliches gedacht werden dürfte, das den Einen ebenso unverdientermaßen rettet, als es den Andern ohne sein Verschulden der Verdammniß preisgibt, wogegen doch die constante Schriftlehre mit der Behauptung des Universalismus der göttlichen Gnade lauten Widerspruch erhebt. Vielmehr wird in der Schrift als das wesentlichste Moment der göttlichen Gerechtigkeit das bezeichnet, daß sie ihr Urtheil über den sittlichen Werth oder Unwerth des Menschen im genauesten Anschluß an das eigene Verhalten des Menschen abwägt und nicht ohne daß

bis zum Schlußgericht in höchster Langmuth alle Mittel der Gnade erschöpft sind.

Plausibler scheint der Grund zu sein, es vertrage sich mit dem Wesen Gottes als des Schöpfers und Herrn aller Creaturen, also mit seinem Verhältniß zur Welt nicht, daß ihm ein Theil seiner Geschöpfe in alle Ewigkeit verloren gehe und den Wirkungen seiner Liebe und Allmacht für immer entzogen werde. Pregelzer a. a. O. meint: 17) Ist es der Ehre Gottes gemäß, daß ein ewiger Gegenstand und dero Geburten wider ihn stehen bleibe? Und ist es nicht lästerlich, zu sagen, daß Christus zwar gewollt alle Menschen selig machen, aber nicht gekonnt, weil ihm der Teufel doch das Meiste entzogen und zu Trotz in alle Ewigkeit behalte? Auch Martensen kann sich schwer darein finden, daß die Weltentwicklung in einen Dualismus auslaufe. Von einem Dualismus im strengen Sinn des Wortes kann aber nach den Vorgängen, welche mit dem Schlußgericht verbunden sein sollen, nicht die Rede sein. Es ist das nämlich der philosophische Ausdruck für das Bestehen zweier im Grunde geschiedener Principien, welche in beständiger Beziehung in einander und gegen einander wirken, während durch das Schlußgericht eine definitive und gänzliche Ausscheidung alles und jedes Bösen aus dem vollendeten Reich Gottes bewirkt und ihm aller und jeder Einfluß auf das Reich Gottes abgeschnitten wird. Man darf also das Auseinandergehen des gesammten Weltbestandes in zwei Theile nur als eine Spaltung bezeichnen, deren Verewigung für das zur Einheit strebende Denken ebenso unbegreiflich bleiben wird, als die erste Entstehung dieser Spaltung durch den Fall Satans. Ist aber das Eine, der Fall Satans und die Entstehung des Bösen, obgleich es bis auf diesen Tag ein Räthsel geblieben ist und bleiben wird, doch wirkliche objective Thatsache geworden, so sollte man das Andere, nämlich das ewige Bleiben des Bösen, nicht deshalb für unmöglich erklären, weil man es mit dem Denken nicht in Einklang bringen kann. Was aber die Ehre Gottes betrifft, so hat er es thatsächlich mit derselben vereinbar gefunden, daß das Böse in die Welt hereingekommen ist; warum sollte es nun gerade seine Ehre fordern, das Andere nicht geschehen zu lassen, nämlich den ins Endlose fortgesetzten Widerstand gegen seinen heiligen Liebeswillen? Soll der Riß, welcher durch das Böse unstreitig in seine Schöpfung gekommen ist, um des Wesens Gottes willen absolut aufgehoben werden, so mußte vielmehr schon in der Anlage der ganzen Schöpfung dafür gesorgt werden, daß der Fall über-

haupt unmöglich war, sonst ist es um die Freiheit der geschaffenen Wesen geschehen.

2) Mit der Berührung dieses letzteren Punktes haben wir schon das Gebiet der zweiten Frage betreten, welche die menschliche Freiheit im Verhältniß zur Lehre von der Wiederbringung zu betrachten hat. Der Satz, Gott habe freie Wesen erschaffen, kann einen Sinn nur haben unter der Voraussetzung, daß sich damit Gott freiwillig der Möglichkeit begeben habe, auf die Willensbestimmungen dieser freien Wesen derart einzuwirken, daß sie genöthigt werden könnten, unter allen Umständen auf seine Wege einzugehen. An dem eigenen Willen der Einzelpersonlichkeit hat die Absolutheit der Allmacht Gottes ihre wesentliche und nothwendige Schranke, so lange Freiheit Freiheit ist; und dann muß die Möglichkeit eines fortgesetzten Widerstands gegen den Willen Gottes offen bleiben. Denn hat Gott freie Wesen haben wollen so muß er die Freiheit der Persönlichkeit achten, auch da, wo sie wider seine Gesetzesforderung wie gegen seinen heiligen Liebeswillen reagirt. Neben der Berufung auf die Aeußerung von Güder in Herzog's Realencyclop., VI, S. 185, und von Nitzsch, System der christlichen Lehre, S. 461, mögen hier die Worte aus der christlichen Ethik von Schmid, S. 256, eine Stelle finden. Er sagt dort: „Die Thätigkeit Gottes in Bezug auf die persönliche Creatur ist durchaus persönliche Gemeinschaft setzend und bedingend, und es kann daher nicht ein Verhältniß stattfinden, durch welches oder in welchem das Wesen des persönlichen Lebens aufgehoben würde, und wie Gott in allen Dingen seinen Weg, seinen Tag, sein Maß hat, erhält und einhält, so ist auch sein Wirken auf die persönliche Creatur eben an den Typus gebunden, welcher dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit entspricht. Dieß ist begründet in dem Wesen des göttlichen Willens, persönliche Creaturen zu haben, zu schaffen, zu erhalten und zu ihrer Bestimmung zu führen. — Und wie im Christenthum dieser theistische Begriff zu seiner Vollendung gelangt, so ist es auch das Christenthum, in welchem die vollendete Begründung persönlicher, sittlicher Freiheit bei aller religiösen Abhängigkeit enthalten ist. Hier ist der Begriff Gottes als des heiligen und intelligenten oder als des Lichtes dahin vollendet, daß Gott die Liebe ist. — Durch die Liebe sind immer zwei Subjecte gesetzt; die Subjecte der Liebe theilen sich mit, aber so, daß sie nicht aufhören, diese Subjecte zu sein und zu bleiben. Und darin haben wir die höchste Bürgschaft für die Erhaltung der sittlichen Freiheit, und davon wird Nichts abgebrochen durch die Allmacht, denn

das ist Gottes Allmacht, daß er schaffen kann, was er will, und das schafft, was der Wille seiner heiligen Liebe will; es wird Nichts abgebrochen durch den ewigen Rathschluß, denn dieser muß mit der göttlichen Liebe übereinstimmend sein. Es ist und bleibt die Freiheit darum auch da, wo die persönliche Creatur in einen Abfall von Gott verwickelt wird. Die persönliche Creatur ist abgefallen, aber Gott ist nicht abgefallen von dem heiligen Willen der Liebe."

Es ist auch mit der Unterscheidung, welche Martensen S. 449 erwähnt, im Wesentlichen Nichts gewonnen, daß nämlich nicht durch die Machtoffenbarung Gottes die widerstrebende Creatur zum Lobe Gottes genöthigt, sondern durch die Liebe Gottes auch die Verdammten schließlich noch zur freiwilligen Umkehr werden gebracht werden. Ebenso versichert uns Kern, Tüb. Zeitschrift für Theologie, 1840, III, S. 113, die Bekehrung der Verdammten geschehe gerade so unbeschadet der Freiheit, wie die Wiedergeburt der Menschen in diesem Leben durch das Zusammenwirken der Gnade und der menschlichen Freiheit. Dieß bleibt aber zunächst eine Versicherung, wofür der Beweis erst noch beizubringen wäre. Abgesehen noch von den psychologischen Schwierigkeiten, welchen diese Behauptung unterliegt, so fehlt aller und jeder Anhaltspunkt dafür, daß die Gnadenmittel, welche für dieses zeitliche Leben zur Bekehrung des Menschen vermöge ihrer Einwirkung auf sein Wissen und Wollen geordnet sind, auch nach dem Abschluß der gesamten Weltentwicklung noch ihren Fortgang haben werden, ohne daß etwa wegen der veränderten Formen und Bedingungen des Daseins auch andere Gnadenmittel zur Anwendung kommen werden. Da wir aber kein Recht haben, den *ordo salutis*, der für das Diesseits gegeben ist, in *quali et quanto* auf den *αὐτὸν μέλλον* zu übertragen, so steht die Behauptung, daß auch bei den Verdammten noch unbeschadet ihrer Freiheit Bekehrung stattfinden werde, vorläufig rein in der Luft und hat genau so viel oder so wenig Werth als alle anderen selbstgemachten Vermuthungen über das Jenseits.

3) Aber wenn der menschlichen Freiheit so weit Rechnung zu tragen ist, daß ein ins Endlose fortgesetzter Widerstand der Creatur gegen Gott als möglich belassen werden muß, fordert denn nicht der Begriff des Bösen selber die Annahme eines endlichen Aufhörens desselben?

Vorerst wäre nun hier zu erörtern, ob die Wiederbringung nur den verdammten Menschen oder auch dem Teufel und dem ganzen

Reich der bösen Geister gelten soll. Kern a. a. O. S. 110 ist über diese Frage mit der kurzen Anmerkung hinweggegangen: „Um das Schicksal des Teufels und der Dämonen haben wir uns nicht zu bekümmern, so lange nicht ausgemacht ist, wie weit die Aussage vom Teufel und von den Dämonen wirklich einen didaktischen Gehalt für das Dogma hat.“ Aber die Aussagen des neuen Testaments über den Teufel als den persönlichen, nicht nur personificirten, bösen Willen lauten doch sehr bestimmt und müssen auch gegen die Ausführungen von Mallet (s. Herzog's Realencycl. XV, 580) in ihrem vollen Werth gewahrt werden. Wenn wir uns also doch, wenigstens was diese Lehre betrifft, um sein Schicksal zu bekümmern haben, so ist zu sagen: das eben ist der Begriff des Teufels, daß er ganz böser Wille ist; und sobald er nur einmal den Gedanken bei sich aufkommen ließe, daß er aufhören wolle, ein Feind Gottes zu sein, so wäre der Teufel nicht mehr der Teufel. Denn darin liegt der Unterschied des dämonisch Bösen vom menschlich Bösen, daß auch beim tief gesunkenen Menschen ein Widerstreit zwischen guten und bösen Willensrichtungen möglich ist und darin ein Anknüpfungspunkt für das Wirken und Ziehen der Gnade sich darbietet, während dieser Anknüpfungspunkt beim Teufel absolut fehlt. Reue, Scham, Erkenntniß der Sünde, Buße sind doch Momente, welche unter keinen Umständen zu dem Begriff des Teufels, wenn er als persönliches Wesen gedacht wird, passen wollen. So schwer es daher auch sein mag, die Wirklichkeit des persönlichen Bösen begrifflich zu construiren, und so wenig die Aussagen der heiligen Schrift über den Teufel sich zu einem klaren concreten Gesamtbild vereinigen lassen, die Annahme einer möglichen Bekehrung des Teufels würde ebenso sehr dem Begriff des Teufels widersprechen, als sich in der ganzen Schrift auch nicht eine Spur von Begründung dafür auffinden läßt.

Steigen wir eine Stufe weiter herab zu dem Bösen, wie es sich innerhalb der Menschentwelt auswirkt, so kommen wir mit der Bemerkung von Kern a. a. O. S. 66, daß die Bösen immer nur im Conflict mit sich selber seien, über die Schwierigkeiten nicht hinweg. Denn diese Behauptung kann vor einer richtigen Ethik nicht Stich halten und streitet ebenso wider alle psychologische Erfahrung. Auch der Satz, daß sich das Böse nothwendig von selbst aufheben müsse, ist nur halb wahr. Es gilt das nur von den gewollten bösen Wirkungen. Daß der böse Wille nie eine positive bleibende Wirkung hervorbringt, ist allerdings zuzugeben. Daß aber darum die verkehrte Willensrich-

tung des bösen Subjects von selbst aufhören und freiwillig von ihren bösen Absichten lassen müßte, ist wohl möglich, aber nicht nothwendig. Und selbst diese Möglichkeit wird wieder zweifelhaft, wenn wir uns das Werden der bösen Charaktere vergegenwärtigen, wie es sich in der Erfahrung darbietet. Es gewinnt bei fortwährender Hingabe des Menschen an die Sünde der Wille eine immer bestimmtere Richtung auf das Böse, so zwar, daß der Sünder bei allem Bewußtsein von der Nichtigkeit und Verderblichkeit seines Vornehmens doch auf der Durchführung seines bösen Willens beharrt. „Schon dieses irdische Dasein zeigt uns das Gesetz der furchtbaren Nothwendigkeit, nach welchem das Böse in dem Individuum ein unveränderliches Naturgepräge annimmt“ (Martensen). Vorausgesetzt also, daß sich beim Schlußgericht solche Individuen finden, welche bis dahin allem und jedem Zug der Gnade sich verschlossen und das letzte Band zwischen sich und ihrem Gott zerschnitten haben, so hat es nichts dem Denken Widersprechendes, anzunehmen, daß diese Individuen in ihrem vergeblichen Trotz beharren, so lange ihre Persönlichkeit dauert; denn sie sind damit dem dämonischen Bösen verfallen und die Lust zu allem Bösen ist zum habitus geworden.

Stellen wir aber das Böse unter den Gesichtspunkt des Uebels, so ist auch hier mit der Behauptung, daß der Zweck der Strafe die Besserung sei und das höllische Feuer selbst der Läuterung diene und nach erreichtem Zweck aufhöre, viel zu rasch geurtheilt. Wir können uns hier vollkommen dem anschließen, was Palmer in Herzog's Realencycl., Suppl. II, S. 342, sagt: „Die Strafe, wenn man ihren Begriff präcis faßt, hat es nicht mit der Zukunft, sondern mit der Vergangenheit zu thun: sie ist die Reaction des von einem Individuum verletzten Rechtes gegen dieses Individuum.“ So fordert auch die göttliche Rechtsphäre für jede Verletzung schlechtweg eine Sühne, es mag durch die Strafe aus dem Bestraften werden, was da will; und der Mensch, welcher die ihm angebotene Sühne seiner Sünden durch Christi Blut beharrlich zurückweist, stellt sich damit wissentlich unter die Gerechtigkeit Gottes und bringt es dahin, daß über ihn ergehe, was Rechtens ist. Da wird dann die Sünde behandelt als das, was sie vor Gott ist, als ein solcher Eingriff in die göttliche Rechtsordnung, daß kein innerhalb der Schranken zeitlichen Strafmaßes abgemessenes Aequivalent zur Sühne hinreicht, und würde die Strafe auch Aeonen dauern. Dieser Gedanke, so furchtbar sein Ernst auf jede Seele fallen muß, ist dem Christenthum so wenig

fremd, daß er uns vielmehr überall in der Schrift alten und neuen Testaments, wo darauf die Rede kommt, bis zur Evidenz klar entgegentritt; und es muß als eine sich selbst täuschende, falsche Humanität bezeichnet werden, welche diese Vorstellung als Gottes unwürdig erklärt.

4) Es erübrigt noch, die in der Sache selbst liegenden Momente kurz zu besprechen.

Nach Schleiermacher, welchem sich hier auch Kern a. a. O. vollständig anschließt, soll der Gedanke einer ewigen Verdammniß sich selbst wieder aufheben, sobald man ihn vollziehen wolle. Die Möglichkeit einer Verurtheilung zu leiblichem Schmerz wird darum bestritten, weil dann theils die lindernde Macht der Gewohnheit, theils das Bewußtsein, das Aufgelegte tragen zu können, eine reine und keiner Verminderung fähige Unseligkeit nicht begründen könne. Allein dieser ganze Beweis ist ein Streich in die Luft. Denn wenn man auch dem Gedanken beipflichten kann, welchen Delitzsch in seiner biblischen Psychologie S. 403 ausspricht: „Gleichwie schon in dieser Welt das ethisch Böse irgendwie im leiblichen Habitus, in Mienen, Geberden u. s. w., seinen Ausdruck findet, so muß auch bei der Auferstehung der Todten, wo das Böse in noch intensiverer Gestalt hervortritt, das Böse in der leiblichen Organisation der Gottlosen sich spiegeln“ — so liegt die Leibesbeschaffenheit der Unseligen so sehr über alle Erfahrung hinaus, daß man darauf lediglich keinerlei Schluß bauen kann. Gerade weil unsere Kenntniß von den zukünftigen Daseinsformen des Leibes und der Seele so sehr beschränkt ist, so müssen wir uns desto mehr hüten, auf Grund unserer gegenwärtigen Zustände und Verhältnisse über Mögliches und Unmögliches im Jenseits zu entscheiden.

Aber auch wenn die Unseligkeit geistiger Art sein soll, meint Schleiermacher, so ließe sich die Unseligkeit nicht zusammenreimen mit der Dual des Gewissens, aus welcher dann hervorgehe, daß die Gottlosen beim Empfinden dieser Dual schon um Vieles besser sind, als sie in diesem Leben waren. Es giebt aber bekanntlich eine Reue, welche das Böse nicht um seiner Schändlichkeit willen, sondern wegen seiner übeln Folgen verwünscht, und der Behauptung, daß die rein richterliche Function des Gewissens, welche dem Menschen nach der vollbrachten That sagt: „Du hättest Dieß und Jenes thun oder lassen sollen“, die Menschen selbst schon besser mache, als wäre die Mißbilligung des Gewissens ihre That, während es doch rein die Wirkung

Gottes ist, müssen wir an der Hand der Ethik geradezu widersprechen. Soll aber jenes Bessersein darauf beruhen, daß bei den Gottlosen drüben das Gewissen wieder in Function tritt, während es in diesem Leben völlig erloschen schien, so ist dabei außer Rechnung gelassen, daß die Gottlosen inzwischen durch die Schrecken des Gerichts werden hindurchgegangen sein und in einem Zustand sich befinden, der ihnen die Augen noch gründlicher öffnen kann, als alle Drohungen und alles Mißgeschick, wovon sie in diesem Leben könnten betroffen werden. Und das ist denn auch wieder nicht ihre That, sondern die That Gottes. Weiter bemüht sich Schleiermacher, zu beweisen, daß die Qual nicht im Bewußtsein der selbstverschmerzten Seligkeit bestehen könne, weil dieses Bewußtsein nur quälend sein könnte unter der Voraussetzung der Fähigkeit, an der Seligkeit theilzunehmen, und nur lebendig unter der Voraussetzung der Möglichkeit, die Seligkeit wenigstens im Bewußtsein nachzubilden. Aber diese Ausführung trifft die Sache wieder nicht. Es steht ja nirgends geschrieben, daß die Qual nur im Bewußtsein der selbstverschmerzten Seligkeit bestehen könne. Das Gefühl der inneren schlechthinigen Nichtigkeit und Werthlosigkeit, welches nur als die vollkommenste Selbstverachtung beschrieben werden kann, und die nicht auszulöschende Erinnerung an das, was der Mensch hätte werden sollen, aber nicht geworden ist, kann doch in sich selbst schon quälend genug sein, auch ohne daß die Unseligen von dem Zustand der Seligen Kunde haben und Vergleichen anstellen. Ein in Lastern versunkener Mensch wird kaum fähig sein, den Seelenfrieden eines Kindes Gottes im Bewußtsein nachzubilden, sondern er wird in der absoluten Dede des eigenen Innern, in dem friedlosen Suchen nach einem Inhalt, der seine Seele fülle, eine Qual empfinden, die an sich selbst schon groß und bitter genug ist. Stellen wir uns den Menschen vor, wie sein Herz, an die Sünde dahingegeben, schon in diesem Leben von dem heiligen Geist verlassen, eine Stätte gottwidriger Leidenschaften geworden ist, so ist das schon schlimm genug. Er lebt und athmet aber doch noch in der Lebenslust Gottes, in dem Geist, der, von Gott ausgehend, alle Creatur durchwirkt und erhält; die Sonne scheint ihm noch, er hat noch Antheil an Gott, so weit die ganze Creatur seiner auch theilhaftig werden kann. Welchen Grad aber muß die Unseligkeit erreichen, wenn gar kein Lichtstrahl Gottes mehr den Menschen umfängt, wenn er, hinausgeworfen *εἰς τὸ σκότος* *τὸ ἑξώτερον*, Gottes gänzlich verlustig geworden ist und durch gar Nichts mehr an ihn erinnert wird als durch seine mißhandelte Ver-

sönlichkeit, deren unendliche Dauer für ihn zur Quelle der Verzweiflung werden muß, da er sie vernichten möchte, aber nicht kann. Das ist dann freilich etwas mehr als das bloße „Bewußtsein der selbstverschmerzten Seligkeit“.

Will man aber dennoch auf der schließlichen Befeligung der Verdammten beharren, so entsteht die Aufgabe, die Möglichkeit eines Uebergangs aus dem Zustand der Verdammniß in den der Seligkeit auch psychologisch nachzuweisen. Hierüber bemerkt Martensen a. a. O. S. 450: „so lange es Zeit giebt, muß Befehrung möglich sein, denn das ist gerade der christliche Begriff der Zeit, Prüfungszeit und Gnadenzeit zu sein; und so lange der Sünder sich in der Zeit befindet, steht er unter der Langmuth Gottes. Wenn aber nicht blos dieses oder jenes bestimmte Maß der Zeit, sondern die Zeit selbst verlaufen ist, denn sieht man nicht ein, wie Befehrung mehr möglich sein könne, weil Befehrung nicht ohne eine Befehrungsgeschichte gedacht werden kann. Die Möglichkeit der Befehrung beruht — darauf, daß innere und äußere Wirklichkeitsbedingungen für die Entwicklung dieser Möglichkeit da sind, daß der Sünder sich noch in einer Ordnung der Dinge befindet, die das Gepräge des Unentschiedenen hat, in einem Weltzustande, wo von Prüfung und Versuchung noch die Rede sein kann.“ Wir würden also mit der Annahme einer nach dem Abschluß der gegenwärtigen Weltentwicklung neu anhebenden Geschichte der origenistischen Idee einer Vielheit von Welten zugetrieben, wornach die Verdammten zum Zweck ihrer Läuterung von einer Welt in die andere geschickt würden, bis auch die letzten noch herumgeholt wären. Wollen wir aber dieser Vorstellung nicht folgen, welcher Art soll dann die Einwirkung Gottes auf die Verdammten sein, welche an dem Sammelplatz aller Bosheit vereinigt, von allen Begnadigten ihres Geschlechts getrennt, keinerlei inneres und äußeres Gegengewicht gegen die Schlechtigkeit haben, die sie in sich und um sich haben? Es ist schwer sich hier die Einwirkung Gottes zu ihrer Befehrung anders zu denken, als so, daß die intensivsten Zwangsmittel angewendet werden. Eine gezwungene Befehrung aber ist eine *contradictio in adjecto*. Soll aber den Verdammten ihre freie Entscheidung gewahrt und irgend ein uns unbekanntes Gnadenmittel angewendet werden, so wird damit die Möglichkeit statuirt, daß die Verdammten mit der Geduld Gottes ihr Spiel treiben, so lange es ihnen gefällt, möglicherweise ins Endlose, was sich mit der Ehre und Würde des heiligen Gottes nicht verträgt.

Sobald wir also den Gedanken einer Wiederbringung aller Dinge in Wirklichkeit umsetzen wollen, so verschwindet uns seine Möglichkeit unter den Händen, und wir scheiden daher von der dogmatischen Auseinandersetzung mit dem Ergebniss, daß sich auf keinem Punkt unserer Betrachtung eine Nöthigung ergiebt, die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge in das christliche Lehrsystem aufzunehmen, daß vielmehr theologische und anthropologische Bedenken uns verbieten, einen solchen Lehrsatz aufzustellen, weil wir auf unserer dermaligen Erkenntnißstufe keinerlei Wissenschaft von den Bedingungen und Voraussetzungen haben, unter welchen allenfalls ein Uebergang aus dem Zustand der Verdammniß in den der Seligkeit denkbar wäre.

III.

Nicht günstiger gestaltet sich die Sache auf dem Gebiet der Schriftbeweissführung. Die exegetische Erörterung, zu der wir übergehen, erledigt sich mit der Beantwortung der drei Fragen:

1) finden sich in der heiligen Schrift Aussagen, in welchen direct und mit klaren Worten die endliche Befeligung auch der Verdammten gelehrt wird?

2) läßt sich aus anderen Stellen, sei es einzeln genommen, sei es durch Combination, ein sicheres Resultat für diese Lehre ableiten?

3) was sagt die Schrift über das, was bei und nach dem Gericht sein wird?

1) Wir können über die erste Frage mit einem kurzen, aber gewichtigen Nein zu der zweiten übergehen.

2) Hier gebührt nun das erste Wort dem neuesten Vertheidiger der Lehre von der Wiederbringung, Stroh, der in seinem Schriftchen: Christus, der Erstling der Entschlafenen, Stuttg. 1866, eine Lanze dafür gebrochen hat. Er findet nach seiner Vorrede in 1. Cor. 15, 20—28 ein Bollwerk dieser Lehre; er findet auch, daß diese Lehre Schriftlehre überhaupt sei, daß sie in der ganzen heiligen Schrift wurzelt, wofür denn zum Beweis eine ganze Fluth von Schriftstellen citirt wird. S. 17 eröffnet er die Reihe seiner Behauptungen mit dem Satz, Auferstehung und Lebendigmachung sei für den Apostel eins und dasselbe, es sei die Wiederherstellung des Menschen in das geistleibliche und unverwüßliche Herrlichkeitsleben, dessen somit nach der Aussage des Apostels schlechthin Alle theilhaftig werden. Die Grundlegung aber zu dieser Exegese gewinnt er in seinem Excurs über Zweck und Inhalt von 1. Cor. 15, vgl. S. 28, worin er den Nachweis führen

will, daß der Apostel mit den Wörtern *θάνατος, ἀποθνήσκειν* — *ἀνάστασις, ἐγείρεσθαι* nicht bloß den leiblichen Tod und die Auferstehung des Leibes, sondern auch den geistlichen Tod und die geistliche Lebendigmachung bezeichnen wolle. Sehen wir zu. Der Apostel schreibt an die christliche Gemeinde in Corinth. An diesem berühmten Sitz griechischer Weltweisheit wurde wie überall vor griechischen Ohren die Lehre von der Auferstehung des Leibes ganz besonders mit ungläubigem Kopfschütteln aufgenommen und sie mochte auch noch innerhalb der dortigen christlichen Gemeinde Gegenstand zweifelsüchtiger und neugieriger Erörterung sein. Der Apostel will daher seine Gemeinde in diesem Punkt auf festen Grund und Boden stellen und beginnt seine Darlegung damit, daß er die Auferstehung Christi als eine durch viele glaubhafte Zeugen erwiesene Thatsache hinstellt, B. 4—11. Hierbei an etwas Anderes als an die Auferweckung des Leibes zu denken, wird auch die kühnste Exegese nicht verlangen wollen. Nun aber wird B. 12 von der Auferstehung Christi der Uebergang gemacht zu der Auferstehung der Todten. Beides stehe in einem so innigen Zusammenhang, daß, wenn das Eine nicht statfinde, auch das Andere nicht wahr sein könne. Dann aber ist es wiederum schlechterdings unmöglich, der *ἀνάστασις νεκρῶν* eine andere Bedeutung zu geben, als die der Auferweckung des Leibes aus dem Tode. Oder was hätte der Satz des Apostels B. 13: „Ist aber die Auferstehung der Todten nichts, so ist auch Christus nicht auferstanden“, wenn man unter *νεκροί* die geistlich Todten verstehen wollte, noch für einen Sinn? Dann hätte man den Satz: „So aber die geistlich Todten nicht zum geistlichen Leben erweckt werden, so ist Christus auch nicht auferstanden dem Leibe nach“, während der klare Gedanke der ist: Christus konnte, wenn überhaupt eine Wiederbelebung des menschlichen Leibes unmöglich ist, so wenig auferstehen, als seine Gläubigen, da er denselben menschlichen Leib getragen hat, wie sie; da er nun aber thatsächlich auferstanden ist, so muß auch bei den übrigen Todten die Auferstehung möglich und wirklich sein. Wenn ferner der Apostel sagt: „Hoffen wir allein *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* auf Christum, dann sind wir elender als alle Menschen“, so ist seine Meinung ohne Zweifel die: geht die Wirkung Christi nur auf die Erneuerung und Heiligung des inwendigen Menschen, erlöscht mit diesem Leben unsere Hoffnung, daß drüben unsere ganze Persönlichkeit durch die Neuschaffung auch des Leibes wiederhergestellt werde, so hat unsere ganze christliche Hoffnung keinen Werth. Nun aber ist Christus auferstanden, *ἀπὸ νεκρῶν*

τῶν κεκοιμημένων. Christi Auferstehung ist somit der Anfang der Auferstehung der Entschlafenen geworden. Stroh a. a. O. muß selbst zugeben, daß mit dem Ausdruck κοιμάσθαι das Neue Testament den leiblichen Tod bezeichne, und diesem Zugeständniß kann er sich auch nicht durch die kunstreichen Windungen entziehen, womit er zeigen will, warum der Apostel sich hier gerade dieses Ausdrucks bedient habe, obgleich er nicht bloß den leiblichen Tod, sondern auch den geistlichen meine.

Ferner dürfte in B. 35 ff. ein Fingerzeig liegen, wie der Apostel seine Worte verstanden wissen will. Von dem Daß der Auferstehung macht er hier den Uebergang zu dem Wie? und fragt: wie werden die Todten auferweckt und mit welcherlei Leib kommen sie? Daß er hier nur den Auferstehungsleib der Gläubigen im Auge hat und von den Ungläubigen und der Beschaffenheit ihres Auferstehungsleibes schweigt, berechtigt sicherlich nicht zu dem Schluß: also werden ohne Unterschied Alle der gleichen herrlichen Auferstehung und des ewigen Lebens theilhaftig werden. Da Paulus an seine christliche Gemeinde schreibt, um ihr die Auferstehung des Leibes zur festen Gewißheit zu machen, so liegt ihm der Gedanke an den Unterschied zwischen den Gläubigen und Ungläubigen überhaupt ferne.

Endlich aber sollte es das Citat in B. 55 aus Hos. 13, 14 außer allen Zweifel setzen, daß er unter θάνατος und ἀποθνήσκειν nur den leiblichen Tod meint. Die Frage: ποῦ σου, ἔδη, τὸ νῆκος; meint unter dem Hades sicherlich nichts Anderes als die Stätte der abgeschiedenen Geister, die ihres Leibes warten. Daß ist die Macht des Todes, daß er die Menschen dem Hades übergiebt, statt daß sie unmittelbar, ohne Durchgang durch den Tod des Leibes, ins ewige Leben eingehen. Weil aber der Tod an dem Leib Christi zu Schanden wurde, so muß er auch an den Todten zu Schanden werden, indem sie einen neuen Leib bekommen, über welchen der Tod keine Macht mehr hat.

Doch der Ausdruck ζωοποιηθήσονται B. 22 soll entscheidend sein. Er könne, meint Stroh, in keinem andern Sinn verstanden werden, als in dem der völligen, Leib und Seele umfassenden Befeligung. Der Wortlaut der Stelle für sich genommen, läßt zunächst zweierlei Auffassung zu, je nach der Beziehung, die man dem πάντες giebt. Daß in Adam Alle sterben, kann heißen: in Adam sterben Alle, weil sie vermöge ihres adamitischen Ursprungs unter dem Gesetz des Todes stehen, welcher durch Adam als Naturmacht in die Welt hereingekommen ist. Oder es kann der Sinn der sein, daß in Adam

Alle sterben, sofern sie Adam angehören, also diejenigen, welche fleischliche Menschen bleiben und nicht wiedergeboren werden. Genau so stellt sich dann auch die zweite Hälfte des Spruches: in Christo werden Alle lebendig gemacht werden, weil Alle vermöge der Gleichheit der menschlichen Natur in den Menschen und in Christo auch an seiner Auferstehung Theil haben; oder: es werden in Christo Alle lebendig gemacht werden, sofern sie ihm angehören, sofern sie nach dem inwendigen Menschen die Seinen geworden sind. Nach der letzteren Auffassung, welche grammatisch ebenso möglich ist, wie die erstere, wollte der Apostel sagen: Alle, welche Adam angehören, müssen sterben. Alle aber, welche Christo angehören, werden lebendig gemacht werden. Dieß ist auch Hofmann's Meinung in seinem Schriftbeweis, I, S. 539. Der Sinn ist auch an und für sich ein ganz guter, nur daß dann πάντες ganz selbstverständlich die erforderliche Einschränkung erfahren muß auf alle diejenigen, welche ἐν Χριστῷ sind. Eine andere Frage aber ist, ob denn das der Apostel wirklich hier sagen wollte. Und das glaube ich verneinen zu müssen. V. 22 schließt sich als begründende Erläuterung — daher γὰρ — an V. 21: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου ὁ θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. In V. 22 wird erklärt, wer der eine und wer der andere Mensch sei, der eine Adam, der andere Christus. Wenn aber in V. 21 ἀνάστασις νεκρῶν genannt ist, so wird auch ζωοποιηθήσονται nichts Anderes besagen dürfen, als was mit ἀνάστασις νεκρῶν gemeint ist, die Auferstehung der Todten, d. h. ihres Leibes. Ferner hätte ein Blick auf V. 36 vor der Behauptung bewahren sollen, die beiden Ausdrücke ἀποθνήσκειν und ζωοποιεῖσθαι seien hier durchaus in dem prägnanten Sinn des sittlichen Sterbens und Auferstehens zu nehmen. Dort nämlich kommen die beiden Ausdrücke in derselben Entgegensetzung vor, und daß hier durchaus nur an leibliche Vorgänge gedacht werden kann, wird im Ernst Niemand bestreiten wollen. Schließlich, wollte man in V. 22 den beiden Wörtern ἀποθνήσκειν und ζωοποιεῖσθαι eine sittliche Beziehung geben, so brächte man das Wort des Apostels in Collision mit dem Thatbestand. Denn man würde ihn dann lehren lassen: wie in Adam Alle sterben, leiblich und geistlich, so 2c. Dieß ist aber sachlich gar nicht richtig. In Adam sterben ja nicht Alle leiblich und geistlich zugleich. Denn derselbe Apostel Paulus versichert uns Röm. 8, 10 f., daß bei denen, die Christo angehören, τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζῶν διὰ δικαιοσύνης. Die Nothwendigkeit des Sterbens nach Leib

und Seele vermöge des Zusammenhangs mit Adam ist durch die Erscheinung Christi aufgehoben und bleibt nur für diejenigen, welche aus freier Wahl Adam's Kinder bleiben wollen. Und nur die Nothwendigkeit des leiblichen Todes ist für Alle, Gläubige und Ungläubige, geblieben, vermöge des natürlichen nexus, durch welchen *οαγξ καὶ αἷμα* schlechthin vom Reich Gottes ausgeschlossen sind; s. 1 Cor. 15, 50. Was demnach Paulus an unserer Stelle lehren will, ist das: wie es die Gleichheit unseres Leibeslebens mit dem Menschen Adam mit sich bringt, daß unsere Leiber sterblich sind, so bedingt es die Gleichheit unseres Leibeslebens mit dem Menschen Christus, daß unsere Leiber auferweckt werden. Christus ist durch sein Fleisch und Blut in das Menschengeschlecht versflochten, und somit die Auferstehung seines Leibes auch die Bürgschaft für die leibliche Auferstehung aller Menschen. Ja noch mehr: indem Christus Fleisch und Blut an sich genommen hat, ist er in persönlichen Zusammenhang mit dem ganzen *κόσμος* getreten, und seine Auferstehung hat darum auch kosmische Bedeutung, wie das Röm. 8, 19 ff. weiter entwickelt ist; vgl. die Abhandlung von Zahn, „die seufzende Creatur“, in dieser Zeitschrift X, 3. Wir werden daher die Schriftanalogie für uns haben, wenn wir die Kraft der Auferstehung Christi auch auf die Leiber der Gottlosen ausdehnen, da auch sie dem ganzen *κόσμος* angehören, wogegen die Behauptung, welche uns schon bei Deinger begegnete und bei Stroh wiederkehrt, daß die leibliche Auferstehung der Gottlosen nicht auf die Auferstehung Christi zurückzuführen sei, sondern auf einen besondern Akt Gottes, als eine rein willkürliche zu bezeichnen ist. Indem wir also den Sinn von B. 22 dahin festgestellt haben, daß *ἀποθνήσκειν* nur das Sterben des Leibes und *ζωοποιεῖσθαι* nur das Lebendigwerden des Leibes bedeuten könne, so ist die ganze Theorie hinfällig geworden, welche auch den Verdammten ein *ζωοποιεῖσθαι* im umfassendsten Sinn des Wortes vindiciren will.

B. 26 sagt der Apostel weiter: *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*. Wir werden es nicht überraschend finden, daß Stroh S. 95 diesen *θάνατος* frischweg mit dem Apoc. 20, 14. 21, 8 genannten *δεύτερος θάνατος* identificirt, um daraus wieder beweisen zu können, daß auch die Verdammten, welche sich im *δεύτερος θάνατος* befinden, noch eine Erlösung daraus zu hoffen haben. Auch Pregelzer, Kern, ja sogar Martensen S. 447 schließen sich dieser Auffassung an. Mit lebhafter Einbildungskraft beschreibt Stroh S. 80 die Vorgänge im Jenseersee. Da werden die Zwangsgrade angewendet, um die

Gottlosen zum Gericht aufzuwecken, Joh. 5, 28. 29, d. h. wohl, um sie gehörig zu rütteln, daß sie Buße thun — das soll also die *ἀνάστασις καίσεως* sein, von der dort Jesus spricht! —, die Pein zu steigern, das Feuer zu schüren, bis die harte Masse in Fluß kommt und Gold und Schlacken sich scheiden. Hiergegen ist freilich nur die Kleinigkeit zu bemerken, daß von allen diesen Dingen nicht ein Wort geschrieben steht, eine Instanz freilich, von welcher sich Stroh wenig anfechten läßt, denn er nimmt auch S. 96 keinen Anstand, uns zu versichern, was denn bis zur Aufhebung des andern Todes mit dem Teufel und den Dämonen geschehen sein werde, das lasse sich „un-
schwer vermuthen“. Wenn wir aber auf die Vermuthungen ver-
zichten und uns an das klare Wort halten, so wird die Apocalypse — ihre dogmatische Beweiskraft überhaupt vorausgesetzt — uns eines Andern belehren. 21, 4 sagt der Seher Johannes bei Gelegen-
heit der Beschreibung des neuen Himmels und der neuen Erde: *καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι*. Im fortlaufenden Zusammenhang ist das Gegenbild in V. 8 aufgestellt, nachdem Alles neu geworden, besteht noch der Ort der Abgöttischen, der Lügner u. s. w. *καὶ τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ, ὃ ἐστὶν ὁ θάνατος δεύτερος*. In demselben Athem sagt Johannes, es werde in dem neuen Jerusalem kein Tod mehr sein und es werde der Feuersee bestehen, welches ist der andere Tod. Welcher Tod wird also in dem neuen Jerusalem nicht mehr sein? Doch wohl nur der leibliche Tod; der andere Tod aber besteht fort neben dem vollendeten Reich Gottes. Daher ist es die größte exegetische Gewaltthat, den *ἐσχάτος ἐχθρός* bei Paulus mit dem *δεύτερος θάνατος* bei Johannes zu identificiren, die auch gar Nichts mit einander zu thun haben. Zum Ueberfluß möge auch noch auf Apoc. 22, 15 hingewiesen werden. Die prophetischen Gesichte sind bis zu ihrem letzten Abschluß hinausgeführt, aber noch ein Wort ist übrig, und das heißt: *ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς ὁ φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*. Was mit denen noch geschehen soll, das muß dem Seher in der Feder geblieben sein, oder hat es ihm der Geist verboten es niederzuschreiben? Dann sollen sich aber Menschen-
finder nicht unterfangen, es aufzudecken und eine Geschichte des *αἰὼν μέλλον* zu schreiben, wozu sie keine Vollmacht haben. Man sollte doch denken, die Warnung, welche Johannes 22, 18 noch an-
fügt, würde soweit ernüchternd auf die Leser seines Buches wirken, daß sie sich vor solchen Extravaganzen hüten und sich vor dem,

was geschrieben steht, in Demuth beugen und sich an dem, was geschrieben steht, genügen lassen. Kern freilich meint, das Stillschweigen über die Entwicklung des αἰῶν μέλλων berechtige nicht zur definitiven Feststellung dessen, worüber keine weiteren Data vorliegen, also nicht zur Behauptung der Ewigkeit der Höllestrafen. Er scheint aber nicht geahnt zu haben, daß diese Mahnung auf ihn selbst und alle Anhänger der Wiederbringungslehre zurückfällt, da sie gerade über die Entwicklung im αἰῶν μέλλων Behauptungen aufstellen, wofür keine Data vorliegen.

Auch der Grund, welcher für Martensen entscheidend war, daß, wenn unter dem ἔσχατος ἐχθρός nicht jener δεύτερος θάνατος zu verstehen wäre, noch ein unaufgehobener Feind da wäre, trifft entschieden nicht. Denn in Wahrheit ist der δεύτερος θάνατος, wie er in den johanneischen Gesichtern erscheint, durchaus kein Feind Christi und seines Reiches; er gehört vielmehr, wenn der Ausdruck erlaubt ist, zu dem Executionsmaterial, dessen sich Christus bei seinem Gerichte bedient, er empfängt, was ihm Christus durch sein richterliches Urtheil zuscheidet. Er kann und will weder Christo noch denen, die in seinem Reiche sind, Etwas anhaben. Dagegen ist der leibliche Tod allerdings ein Feind Christi und ein Feind aller Menschen. Diesen Tod, welcher der Sold der Sünde ist, hat er siegreich aufs Haupt geschlagen, durch seine eigene Auferstehung, und wenn er kraft seiner Auferstehung alle Menschen ihm entrisen haben wird, dann ist er aufgehoben, und zwar als der letzte Feind; denn dann wird keine Macht mehr sein, welche ihren Lebensbestand antasten dürfte. Hiernach erledigt sich auch vollends 1 Cor. 15, 28. Der Sinn dieses vielberufenen Wortes: ἵνα ἡ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, ist einfach der: am Schluß aller Dinge wird das Mittleramt Christi zu Ende kommen, weil es gegenstandslos geworden ist, alsdann wird Gott die einzig bestimmende Macht für alle seine Creaturen, die Summa ihres Lebens sein. Selbstverständlich aber erstreckt sich dieses Allessein Gottes in Allen oder in Allem — grammatisch ist Beides möglich — so weit, als es sich vernünftigerweise erstrecken kann, auf den Umkreis seines ganzen Reiches vgl. Hofmann, Schriftb. II, 2, 661.

Will man aber dennoch auf dem Buchstaben beharren und um jeden Preis auch die Verdammten unter die πάντες befassen, so lese man Matth. 20, 28. Dort sagt der Herr: ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Will man in 1 Cor. 15, 22

πάντες pressen, so darf man auch in dieser Stelle das Wort πολλοί pressen, und es zeigt sich hier recht deutlich, wie weit man mit der bloßen Buchstabenexegese kommt, die es verschmäht, ein Wort an andern und eine Wahrheit an der ganzen übrigen Wahrheit zu beleuchten.

Alle übrigen Stellen, wie Eph. 1, 10; Col. 1, 20; Phil. 2, 10 f.; Röm. 11, 32; 1. Tim. 2, 4, welche für die Lehre von der Wiederbringung ins Feld geführt werden, bieten hierzu weiter keine andere Handhabe, als die Wörter πάντα und πάντες, welche darin vorkommen. Nun ist unbedingt zuzugeben, daß in allen diesen Stellen die Richtung des göttlichen Befeligungswillens auf alle geschaffenen Wesen einen klaren und unumwundenen Ausdruck gefunden hat; daß aber dieser Wille darum auch an Allen unter allen Umständen wirklich zum Vollzug kommen werde und müsse, ist nicht gesagt und kann darum auch nicht stricte behauptet werden. Denn zwischen ἵνα und ὥστε ist noch immer ein kleiner Unterschied. Zwischen dieser Absicht und jenem Erfolg steht als Schranke die Freiheit der Creatur aufgerichtet, welche, wie schon oben nachgewiesen worden, auch die göttliche Allmacht respectiven muß, weil sie eine heilige Allmacht ist und Zwangsgrade gegen freie Wesen ihr eine fremde Sache sind. Ein Recht, auf dem absoluten Sinn des πάντες zu beharren, läge nur dann vor, wenn auch nur eine Stelle der Schrift mit klaren und deutlichen Worten eine Wiederbringung aller Dinge in Aussicht stellte. Da dem aber nicht so ist, so ist es eben nur der eigene Wille, der dem πάντες diese Ausdehnung absolut geben will und sich bemüht, hineinzuinterpretiren, was nirgends gelehrt ist.

Noch ist zu beachten, daß alle die bisher besprochenen Stellen dem Apostel Paulus angehören. Wenn dieser im Geist über alle irdischen Fernen hinweg in die unvergängliche Herrlichkeitswelt geführt und eines Blicks in die zukünftige Gestaltung des Reiches Gottes gewürdigt worden ist, so werden wir es wohl verstehen, daß sein Auge an den sonnebestrahlten Gipfeln der göttlichen Gnade hängen blieb, ohne sich an den klaffenden Abgründen aufzuhalten, durch welche die Höhen getrennt sind. Er hat allerdings in seinen Briefen vorwiegend das selig machende Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo getrieben; hat er doch auch vor Anderen an seiner Person erfahren, was es um die Macht der Gnade ist. Darum aber hat man noch kein Recht, seine gewiß sehr berechnigte individuelle Auffassung, in welcher das Wort von der Gnade der Alles beherrschende Grundgedanke ist, zum einzig gültigen Typus zu erheben und die

ganze übrige Schriftwahrheit in den Rahmen paulinischer Anschauung hineinzuzwängen. Und dann wäre auch noch die Frage zu beantworten, warum der Apostel Paulus, bei dem wir doch gewiß die genaueste Bekanntschaft mit der Lehre Christi voraussetzen müssen, wenn er wirklich in den aus seinen Briefen angezogenen Stellen eine endliche Befeligung der Verdammten lehren wollte, dieß nicht in bestimmt ausgesprochenen Worten gethan habe, was er doch Angesichts der so bestimmt dagegen lautenden Aussprüche Christi gewiß thun mußte, wenn er nicht den Schein eines Widerspruchs gegen die Worte des Meisters erregen wollte, wobei übrigens schließlich nicht zu übersehen ist, daß auch Paulus 2 Theß. 1, 8 von einem ὁλεθρος αἰώνιος zu sagen weiß. Einer kurzen Erwähnung bedarf noch die schon oben angeführte Erklärung Detinger's zu Ps. 145, 10. Die Stelle scheint ihm solches Gewicht zu haben, daß er meint, wenn in der ganzen Schrift kein Wort stände, als dieses, so wäre es hinreichend, um die allzu schreckliche Abbildung der Hölle zu mäßigen. Die Worte lauten in der Uebersetzung: „Es werden dich preisen alle deine Werke, und deine Frommen werden dich segnen.“ Solche Stellen ließen sich aber aus Psalmen und Propheten zu Hunderten auffinden, in welchen die gesammte Creatur, vernünftige und unvernünftige, zum Preis Gottes aufgerufen wird. Wenn man aber diese Stelle ohne Vorurtheil liest, so frage ich: macht sie den Eindruck, es solle hier über die zukünftige Wiederbringung aller Dinge ein Wink gegeben sein? Nehmen wir denn den ganzen Psalm, aus welchem die Stelle herausgegriffen ist, so werden wir doch zusehends behaupten können, daß sich die Gedanken dieses Psalms völlig im Diesseits bewegen und nur das ausdrücken wollen, daß aus dem gesammten Umkreis der Schöpfung, wie sie der Dichter vor Augen hat, Lob und Preis zu Gott zurücktönt. Nach Detinger's Deutung müßten sodann die Verdammten unter den מַשְׁכִּימִים mitbetheiligt sein, während in der zweiten Vertheilung die מְשִׁיבִים als die persönlichen Geschöpfe dem unpersönlichen Theil der Schöpfung gegenübergestellt werden. Auch scheint es ein etwas gewaltsames Verfahren, wenn Detinger a. a. O. fortfährt: Alles muß dahin auslaufen, daß nach den Gerichten der Ewigkeiten endlich alle Creatur sagen muß, Apoc. 5, 13: Lob und Ehre und Preis u. s. w. Aber es steht in Apoc. 5, 13 keine Sylbe davon, daß der dort geschilderte Vorgang nach den Gerichten der Ewigkeiten zu setzen sei. Ob das ohne Weiteres eingetragen werden darf, hängt von der ganzen Auffassung der Apokalypse

ab, worüber aber bekanntlich die Meinungen so weit auseinandergehen, daß man unmöglich einen dogmatischen Satz von solcher Tragweite darauf bauen kann. Wir schließen daher die bisherige exegetische Besprechung mit dem Geständniß, daß die bisher behandelten Stellen, für sich allein genommen, zwar die Annahme einer endlichen Befreiung aller Creatur dem Wortlaut nach zu gestatten scheinen, aber an dem übrigen Lehrgehalt der heiligen Schrift sogleich ihre Beschränkung finden, wovon wir uns überzeugen werden, wenn wir nun

3) die Aussagen der Schrift über das, was bei und nach dem Gericht sein wird, soweit sie hierher gehören, zusammenstellen. Joh. 5, 28 f. sagt Jesus, es komme eine Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, hervorgehen werden. Daß hier die allgemeine Auferstehung aller gestorbenen Menschen gemeint sei, sollte wohl außer allem Zweifel sein, und glücklicherweise läßt hier auch der Ausdruck *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* gar keine andere Auslegung zu, als die, daß er den leiblichen Tod bezeichne. Dann fährt der Herr fort, die Auferstehung aller Menschen werde eine getheilte sein, indem die *τὰ ἀγαθὰ πράξαντες* hervorgehen zur *ἀνάστασις ζωῆς*, d. h. zu einer Auferstehung, die zum ewigen Leben führt; dagegen die *τὰ φαῦλα πράξαντες* sollen hervorgehen zur *ἀνάστασις κρίσεως*. Für sie ist also die *ἀνάστασις* der Weg zur *κρίσις* d. h. zur Verurtheilung. Der Ausdruck *ῥηγεται ὥρα* läßt das Zeitmaß jenes Auferstehungsvorgangs völlig unbestimmt, und es ist daher die Abstufung dieses Vorgangs, wie sie Paulus 1 Cor. 15, 23 ff. entwickelt, ganz wohl mit unserer Stelle zu vereinigen. Eben mit Rücksicht auf 1 Cor. 15 hat Strohm. a. a. O. zum Schutz seiner Auslegung über unsere Stelle Folgendes behauptet: gegen die allgemeine selige Auferstehung aller Menschen, welche Paulus nach Strohm. lehren soll, beweiße die Stelle Joh. 5, 28 f. Nichts, denn es sei dort aus einem ganz anderen Gesichtspunkt geredet, als aus welchem Paulus rede; bei Johannes sei von einer bestimmten Stunde gesprochen und von zweierlei Auferstehung, welche gerade in diesem Zeitpunkt statthabe, Paulus aber meine das ganze eine Werk der Lebendigmachung aller Menschen in Christo und die ganze eine Periode, in welcher dasselbe zu Stande kommt. Nun lese man die johanneische Stelle und sage, ob der Ausdruck *ῥηγεται ὥρα*, welchem also nicht einmal der Artikel beigelegt ist, die Deutung zulasse, daß Jesus hier von einer bestimmten Stunde der Auferstehung rede, die also nur etwa einen Theil der Menschen beträfe, an welche

gerade in dieser Stunde die Reihe der Auferstehung käme. Wie gänzlich matt und nichtssagend wäre dann doch das Wort des Herrn, wenn er nur eine Partialauferstehung in irgend einer bestimmten Stunde im Sinn hätte, ohne irgend ein näheres bestimmendes Moment für diese bestimmt sein sollende Stunde beizufügen oder zum Unterschied von dieser Stunde noch andere anzugeben, in welchen wieder andere Auferstehungsacte stattfinden sollten! Wenn aber Paulus nicht von zweierlei Auferstehungen, sondern nur von einer redet, so hat das seinen Grund einfach darin, daß er eben nicht vom Gericht, sondern nur von der Auferstehung redet; denn er will eben nur die durch Christum begründete Auferstehung des Leibes beweisen und hat darum keine Veranlassung, von der getheilten *ἀνάστασις ζωῆς* und *κρίσεως* zu reden. Weil aber nun Stroh auch mit der größten exegetischen Kunst die Thatsache nicht wegdeuten kann, daß die *τὰ φαῦλα πράξαντες* hervorgehen werden zur *ἀνάστασις κρίσεως*, so sucht er die für seine Theorie ganz unbequeme Thatsache dadurch zurechtzulegen, daß er behauptet, weil zuletzt alle Menschen in gleicher Auferstehung werden auferstanden sein durch Christum, so können diejenigen, welche zu einer gewissen Zeit zum Gericht auferstehen werden, nicht für immer in diesem Zustand bleiben, sondern müssen später auch noch wie die Anderen zum Leben in Christo auferstehen. Also eine zweimalige Auferstehung derselben Subjecte! Eine Monstrosität, die wir füglich ihrem Erfinder überlassen können! Daneben aber wird auch dieselbe Stelle in einem Zusammenhang citirt (s. oben S. 132) als ob der ganze von Jesus geschilderte Vorgang erst im *αἰὼν μέλλον* an den im Feuersee befindlichen Gottlosen geschähe! Solche Tortur muß sich das einfache Wort des Herrn gefallen lassen, weil man nicht im Stande ist, seine Lieblingsidee von der Wiederbringung aufzuopfern, wenn es das Wort Gottes verlangt.

Wir beharren dagegen auf unserer Erklärung der Stelle und setzen sie in den einzig richtigen Zusammenhang mit Matth. 25, 31 ff. und Apoc. 20, 11 ff. Gleichzeitig mit der sichtbaren Wiederkunft Christi wird die allgemeine Auferstehung aller Menschen eintreten, und dann wird das Gericht gehalten werden, mit dessen zwiefachem Ausgang nach der heiligen Schrift die Geschichte abschließt. Die Gottlosen aber, *οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες*, werden dann verwiesen *εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ*. Matth. 3, 12 sagt der Täufer Johannes: *τὸ δὲ ἄχρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ*. Marc. 9, 42 ff. redet Jesus von der Gefahr, ge-

worfen zu werden εἰς τὴν γέενναν, ὅπου ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. Der Wortlaut dieser Stelle läßt keine andere Wahl übrig, als die Annahme einer endlosen höllischen Verdammniß. Doch Detinger weiß sich zu helfen. Es sei nicht erlaubt, in Matth. 25, 42 das Wort αἰώνιος bei der Entgegensetzung von ζωὴ und πῦρ in gleichem Sinn zu nehmen. Denn dagegen spreche die höhere Regel, daß man niemals einen Sinn annehmen soll, der den deutlichen Erklärungen widerspreche und wider die Beschaffenheit der Sache sei. Mit diesem exegetischen Kanon, welchen auch sogar Kern a. a. O. S. 34 adoptirt hat, ließe sich freilich aus Allem Alles machen. Eben darum aber müssen wir ihn abweisen. Wir haben kein Recht, dem αἰώνιος bei ζωὴ eine andere Ausdehnung zu geben, als bei πῦρ. Dagegen möchte sich fragen, ob man nicht αἰώνιος im Sinn der inneren Unendlichkeit verstehen dürfte und so doch noch die Möglichkeit eines Aufhörens der Verdammniß behaupten könnte. Es mag diese Deutung zulässig sein; wenn aber dieß der Sinn der Worte Jesu gewesen wäre, daß er nur qualitativ, nicht quantitativ von einem ewigen Feuer reden wollte, so hätte er ohne allen Zweifel den immerhin doppelter Deutung fähigen Ausdruck αἰώνιος vermieden und einen unzweideutigen dafür gewählt. Damit ist aber die Stelle Marc. 9, 42 ff. noch nicht beseitigt. Kern will diese Stelle, deren dreimalige buchstäbliche Wiederholung den ganzen Ernst bezeichnet, mit welchem sie verstanden werden will, mit der Bemerkung paralyfiren, daß der Beisatz ὅπου ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ aus einem poetisch gehaltenen Ausspruch des Jesaias entlehnt sei. Er überläßt es sodann den Lesern, sich den Satz selbst zu ergänzen, der daraus folgen soll. Er wollte ohne Zweifel damit sagen, daß deshalb der Stelle keine Beweisraft zukomme. Wenn man nun freilich eine solche Behandlung der Schriftworte für erlaubt hält und Alles ausscheiden will, was irgendwie poetisch gehalten sein soll, so kann man nach Belieben Alles herein oder hinaus beweisen, wie es eben bequem ist, wie denn Kern selbst es nicht verschmäht hat, aus der gewiß ebenso „poetisch gehaltenen“ Apocalypse den δεύτερος θάνατος zu acceptiren und durch Combination mit 1 Cor. 15, 26 zum Beweis für die Wiederbringung zu verwerthen. Die Erklärung Detinger's aber, wonach die Seele selbst der Wurm und das Feuer sein soll, gäbe eine Metonymie, die nur demjenigen noch genießbar erscheint, welcher um eines vorgesezten Zweckes willen auch vor dem Aeußersten nicht zurückschreckt. Unter der Kritik aber ist die Deutung von Michael

Hahn: „Der Wurm stirbt nicht, bis er stirbt“, eine Exegese, mit welcher man allenfalls Kindern imponiren kann, die aber, im Ernste genommen, eine Beleidigung für Alle wäre, welche noch mit einiger Ehrfurcht im Herzen an das Wort Gottes herantreten. Wurm und Feuer sind die Zerstörungskräfte, welche die Auflösung des menschlichen Leibes bewirken. Da aber auch die Gottlosen nicht der Vernichtung anheimfallen können, sondern durch die Auferstehung auch ihre Persönlichkeit nach Leib und Seele wiederhergestellt wird, so ist ihr Zustand als ein fortgehender Verwesungsproceß bezeichnet, für welchen kein Ende abzusehen ist. Ferner meint Kern, die Stelle Marc. 9, 42 ff. enthalte nur eine Warnung. Der wiederum nicht ausgesprochene Schlußgedanke dieser Bemerkung wird wohl der sein, daß in Wirklichkeit Niemand in diesen Zustand gerathen werde. Ein solches Schlußverfahren würde sich aber selbst richten. Ist das aber Kern's Meinung nicht, so ist nicht einzusehen, was überhaupt mit dieser Bemerkung gesagt sein soll. Nicht glücklicher ist Kern mit seinen Behauptungen über die Sünde wider den heiligen Geist, Matth. 12, 31 f. Er bezeichnet als das Wesen dieser Sünde das Sichverschließen gegen das Princip der Gnade. So lange nun ein solches Sichverschließen stattfindet, sei keine Vergebung möglich. Aber Christus sage nicht, daß ein Mensch in alle Ewigkeit in diesem Fall sein werde, sondern er warne nur überhaupt vor diesem die Gnade ausschließenden Widerstand gegen den heiligen Geist. Damit ist aber offenbar die Sphäre, in welcher sich diese Sünde bewegen soll, viel zu weit gefaßt. Hätte das der Herr mit der Sünde wider den heiligen Geist gemeint, so hätten sich ja vorab die Pharisäer, zu denen er von ihr redete, und mit ihnen schon unzählige Menschen dieser Sünde wirklich schuldig gemacht und die Warnung wäre bei den Pharisäern zu spät gekommen. Und die Bemerkung, Christus sage nicht, daß Jemand in Ewigkeit in diesem Fall sein werde, ist ebenso völlig nichtsagend. Das sagt er freilich nicht. Wie hätte er es auch zum Voraus sagen können! Er sagt aber auch nicht, was Kern ihn will sagen lassen, daß, so lange ein solches Sichverschließen gegen die Gnade stattfindet, Vergebung unmöglich sei, was doch eigentlich eine Binsenwahrheit ist, sondern Christus sagt, daß die Sünde wider den heiligen Geist, wo sie begangen werde, keine Vergebung finden könne, οὐτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι, und dabei wird es auch sein Betwenden haben müssen. Was hätte denn auch die ganze so ernste Aussage Christi für einen Sinn und Werth, wenn die Hinterthüre offen bliebe, daß es dem Einzelnen möglich

sein soll, diesen Widerstand gegen den heiligen Geist nach Belieben zu irgend einer Zeit fallen zu lassen und so auch den daraus entstehenden Folgen zu entgehen! Das Reden wider den heiligen Geist muß vielmehr eine specielle Art der Versündigung sein, wie auch Weiß in Herzog's Realencykl., Suppl. II, 182, richtig ausgeführt hat, eine Sünde, in welche sich der Mensch so tief verstrickt, daß er nicht mehr daraus loskommen und darum auch keine Vergebung mehr hoffen kann. Ob denn wirklich ein Mensch diese Sünde schon begangen habe oder noch in Zukunft begehen werde, das ist eine Frage für sich, welche zu bejahen oder zu verneinen uns nicht zusteht, ohne daß wir deshalb ein Recht hätten, an dem Sinn dieser Worte irgend einen Abzug zu machen. Die Deutung aber, welche Martensen S. 453 erwähnt, daß die Sünde wider den heiligen Geist nur nicht durch Vergebung aufgehoben, sondern vollständig abgebußt werden müsse, ist wiederum nicht stichhaltig. Denn es läge darin eine reservatio mentalis, die wir als Christi völlig unwürdig nicht annehmen dürfen. Sodann aber dürfte auch Matth. 5, 26. 18, 34 gegen die Möglichkeit dieser Auffassung streiten. Dort giebt Jesus den Rath, wenn Jemand in Streit mit seinem Bruder verwickelt sei, so soll er den Weg des friedlichen Vergleichs dem des gerichtlichen Processes vorziehen. Passe er es aber auf das Letztere ankommen, so gehe die Sache den strengen Rechtsweg und die Hoffnung auf Gnade sei dann verwirkt. 18, 34 ist dieser Gedanke angewendet auf das Verhältniß des Menschen zu Gott. Die große, schon erlassen gewesene Schuld wird wieder auf den Knecht gelegt um seiner Unbarmherzigkeit willen, *ὥς ὃν ἀποδῶ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον*. Ob hier der Gedanke erweckt werden soll, daß er's jetzt wirklich bezahlen könne, während er es zuerst nicht hatte zu bezahlen, das scheint mehr als zweifelhaft. Vielmehr bekommt man den Eindruck, daß der Knecht niemals im Stand sein werde, die Schuld selbst abzutragen. Und so ist es auch. Auf dem strengen Rechtsweg kann keine einzige Schuld des Menschen durch ein Aequivalent eigener Büßung vor Gott ausgeglichen werden, wenn man nicht das Wort von der Seligkeit allein durch Christum wieder zunichte machen will.

Ein weniger beachtetes Zeugniß scheint mir endlich in Matth. 26, 24 zu liegen. Es ist das Wort des Herrn über Judas: *καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*. Wäre auch nach unausdenklichen Ewigkeitsräumen noch eine Hoffnung für diesen Menschen übrig, noch selig zu werden, so müßte ihm ja das Geborensein

folglich wieder besser sein als das Nichtgeborensein. Die Beziehung des *αὐτοῦ* auf den Menschensohn, als ob der Herr hätte sagen wollen, es wäre für seine Person besser, wenn Judas nicht geboren wäre, hat Stier, Reden Jesu, VI, 53, gebührend zurückgewiesen.

Es bleibt uns also keine Wahl, als die Stellen der heiligen Schrift, welche von einer endlosen Verdammniß reden, vorläufig unangetastet zu lassen und uns, so hart sie uns dünken mögen, in Demuth vor ihnen zu beugen, da die anderweitigen Stellen, wie wir gesehen haben, doch nicht deutlich und bestimmt genug lauten, um die strengen Worte von der ewigen Verdammniß mildern zu können. Die Aeußerung von Güder in Herzog's Realencykl. VI, 183: „Wer sich ohne vorgefaßte Meinung dem Eindruck überläßt, welchen die hierher gehörigen Aussprüche des Neuen Testaments machen, wird zugestehen müssen, daß der Lehrsatz von der Ewigkeit der Höllestrafen an ihnen eine stärkere Stütze hat, als sein Gegentheil“, wird wohl nicht anzufechten sein. Das Neue Testament kennt und behauptet einen doppelten Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs, der *αἰὼν μέλλων* aber ist nicht wieder eine zeitlich abgegränzte Periode, sondern er ist die unveränderliche Ewigkeit, welche darum auch keine Geschichte haben kann. Will man dennoch eine Wiederbringung aller Dinge lehren, so mag man es thun, aber man sage nicht, daß man die Schrift auf seiner Seite habe!

IV.

Unser letzter Abschnitt beschäftigt sich noch mit der Frage, ob denn ein wesentliches praktisches Interesse die Lehre von der Wiederbringung fordere, ob also dem christlichen Glauben ohne dieselbe ein wesentliches Stück fehle.

Die römische Kirche rühmt es bekanntlich als einen ihrer höchsten Vorzüge, daß sie durch ihre Gnadenmittel ihren Angehörigen die *certitudo salutis* unbedingt und unmittelbar gewähre, wenn auch der Weg erst durch das *purgatorium* hindurch zur Seligkeit führe, wogegen sie es der evangelischen Kirche als großen Mangel aufrechnet, daß ihre Glieder an den Gnadenmitteln der Kirche nur in bedingter Weise eine Gewähr für ihre Seligkeit besitzen, sofern hier erst der Glaube, also der richtige Gebrauch der Gnadenmittel und die persönliche Stellung zu Christo, den Ausschlag gebe. Es ließe sich nun etwa die Lehre von der Wiederbringung als ein Ersatz für diesen Mangel auf Seiten der protestantischen Kirchenlehre betrachten, indem hier gemäß der protestantischen Universalität für alle Menschen

schlechtthin das verbürgt werden soll, was die römische Kirche nach ihrer bekannten Exklusivität unbekümmert um das Schicksal derer, die draußen sind, ihren Gliedern in Aussicht stellt.

Alein so Vieles eine solche Affecuranz der Seligkeit scheinbar für sich hat, so möchte doch die evangelische Kirche den richtigen Tact bewiesen haben, indem sie die katholische *certitudo salutis* als unhaltbar aufgegeben und von dem Ersatz, den die Lehre von der Wiederbringung bietet, keinen Gebrauch gemacht hat. Das Letztere nicht etwa darum, weil sie die Predigt von den ewigen Höllestrafen als bequemes Mittel zur Erweckung der Frömmigkeit hätte festhalten wollen. Denn obwohl die Behauptung Pregizer's a. a. O. (Fr. 50—52), die Predigt von der unendlichen Höllepein mache Niemanden fromm, so apodiktisch nicht aufgestellt werden kann, da es immerhin denkbar ist, daß ab und zu ein Mensch durch die Schrecken der ewigen Verdammniß, wenn sie ihm recht mächtig vor die Seele treten, zur Besinnung und Umkehr kommen möchte, so ist allerdings im Allgemeinen zuzugeben, daß der evangelischen Predigt nicht der Weg vorgezeichnet ist, durch die Predigt von der Hölle die Leute in den Himmel zu treiben. Wir haben an Christo selbst den Wegweiser, nach welchem sich die evangelische Predigt richten mag. Er hob seine Verkündigung an mit der Aufforderung zur Buße und der gleichzeitigen Einladung zum Eintritt in das Reich der Himmel, das nun herbeigekommen sei; und erst mit der steigenden Verhärtung seiner Feinde wuchs auch die Schärfe seiner Worte bis zur Drohung des ewigen Feuers. Also hat allerdings die *διακονία τῆς καταλλαγῆς* die Aufgabe, durch die Verkündigung der Gnade in Christo die Herzen zu gewinnen, und erst wo die Herzen vor der Gnadenpredigt sich nicht athun, die ewigen Strafen im Hintergrund zu zeigen.

Aber ein sittliches Bedenken ist es, welches gegen die Lehre von der Wiederbringung immer wieder reagirt. Pregizer deutet es an in seiner Frage: möchten die Leute ruchlos werden durch das Evangelium von der Wiederbringung? Er stellt die Frage offenbar in der Meinung, daß die Antwort verneinend laute, macht sich aber damit die Sache doch zu leicht. Es ist Thatsache der Erfahrung, daß allerdings selbst die Drohung ewiger Verdammniß die Macht der bösen Leidenschaften Einzelner nicht zu dämmen vermag und also auch die Leute nicht frömmert. Aber wie viel weniger wird das die Predigt vermögen, welche bei noch so greller Ausmalung der zukünftigen Strafen doch eine endliche Befeligung an den Schluß stellt!

Schon Bengel bemerkt mit Recht: es würde sonderbar sein, wenn man einem Maleficienten voraussagte, unter dem Galgen würde er Gnade finden. Kann die Furcht vor der ewigen Strafe die böse Lust nicht bändigen, wie viel weniger die Furcht vor einer Strafe, von der man ein Ende absieht und die man als eine zukünftige, über unser Vorstellungsgebiet hinausliegende überhaupt nicht so hoch anschlägt! Es muß also sittlich bedenklich erscheinen, die Lehre von der Wiederbringung als christliche Lehre vorzutragen, da der Ernst der Sünde dadurch abgeschwächt wird, und der sittliche Leichtsinns darin eine gefährliche Nahrung finden kann.

Aber auch denen, welche durch die Last ihrer Sünden wirklich niedergebeugt und um das Heil ihrer Seele ernstlich bekümmert sind, bietet das Evangelium einen ganz andern Trost als den einer Befreiung, welche, ob auch erst nach den Schrecken der Verdammniß, doch unfehlbar erfolgen müsse. Es ist die Kraft des Veröhnungsblutes Jesu Christi, durch welche, wo die Sünde mächtig geworden ist, die Gnade noch viel mächtiger wird; und wer sich diese Kraft in Glauben zu eigen macht, der hat darin die *certitudo salutis* so fest verbürgt, daß sie ihm durch keine Macht entzogen werden kann, und ohne daß er erst die Qualen der Hölle mit in den Kauf nehmen müßte. Wer sich aber dabei nicht beruhigen kann, der beweist damit ein sittlich verwerfliches Mißtrauen gegen das Wort und das Werk Christi, auf welches das Wort Joh. 3, 36 seine Anwendung findet. Es ist somit für die ernst Gesinnten die Lehre von der Wiederbringung absolut überflüssig, für die Leichtfertigen aber sittlich gefährlich; daher wird sie durch das christliche Heilsinteresse nicht nur nicht gefordert, sondern sogar verboten.

Aber das christliche Liebesinteresse soll wesentlich bei dieser Frage theilhaftig sein. Die christliche Fürsorge für das Seelenheil Anderer, der Angehörigen und der Mitmenschen überhaupt, soll diese Lehre nicht nur wünschenswerth, sondern sogar unerläßlich machen, indem die Seligkeit der Seligen durch das Vermessen so vieler Mitgeschöpfe nothwendig Abbruch erleiden müsse. Hierauf ist zu antworten: 1) Der Christ hat, was die Seligkeit betrifft, zunächst für seine eigene Person einzustehen, nach dem Wort des Apostels Röm. 14, 12: *ἕκαστος ἑμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ*. So sehr also die Arbeit an der Besserung des Nächsten zur Liebespflicht des Christen gehört, so muß er doch vor allen Dingen laufen, daß er das Kleinod ergreife. Hat er für seine Mitmenschen und an ihnen gethan, so

viel in seinen Kräften stand, so mag er sich über das Schicksal der Anderen beruhigen und alles Andere der Barmherzigkeit Gottes anheimstellen, welcher Jeden seine eigene Wege führt und Keinen vergißt, noch versäumt. 2) Wir wissen ja nicht, ob nicht die Arbeit des heiligen Geistes, welche bei den Einen während ihres Erdenlebens noch gar nicht begonnen hat, bei den Anderen durch den Tod abgebrochen worden ist, in der Zwischenzeit zwischen Tod und Endgericht zu ihrer Vollendung begonnen oder wieder aufgenommen werde (s. oben unter II, 1). 3) Es werden in der Auferstehung, wie Christus lehrt, die Bande irdischer Zusammengehörigkeit gelöst sein und nicht wieder geknüpft werden, indem die Seligkeit darin besteht, daß der Mensch Christum ganz hat und in seiner Gemeinschaft an dem Abendmahl theilnehmen darf, das er halten will mit denen, die ihm die Thüre aufgethan haben. Ob dann dieser seligste Besitz und Genuß dem Menschen das Herz nicht so ganz ausfülle, daß ihm das Schicksal der Verdammten nicht doch noch Unruhe bereite und seine Seligkeit verkümmerte, darüber ein Urtheil jetzt auszusprechen, scheint mir nicht möglich. Das aber kann gesagt werden, daß das Unvermögen, den Gedanken an ein unwiederbringliches Verlorengehen derer, die dem Herzen *κατὰ σάρκα* theuer gewesen sind, zu ertragen, noch kein Recht giebt, geradezu die Wiederbringung dieser Verlorenen zu behaupten und so gewissermaßen selbst vorzuschreiben, was Alles geschehen müsse, um den Menschen selig zu machen. 4) Wenn es nach den Gesichten der Offenbarung Gottes erbarrende Liebe, die doch über aller Menschen Verstehen weit hinausgeht, ertragen kann, daß vor seinem Angesicht und vor dem Thron die Verdammten gequält werden von Ewigkeit zu Ewigkeit, so müssen auch wir uns an den Gedanken gewöhnen, wenigstens uns damit vertraut zu machen suchen und schweigend den Gott anbeten, der ebenso erhaben ist in seiner Liebe wie in seinen Gerichten. Diese letzte Erwägung muß uns davor bewahren, aus dem Gedanken, alle, unbedingt alle Menschen selig zu wissen, welcher als frommer Wunsch gewiß seine höchste Berechtigung hat, eine feste Hoffnung zu machen und Behrsätze darauf zu bauen.

Ob und wie weit aber die Möglichkeit einer ewigen Verdammniß sich in Wirklichkeit umsetzen wird, darüber müssen wir unser Urtheil in Demuth verschieben bis auf den Tag, der Alles klar machen wird.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die religiösen Alterthümer der Bibel. Von Dr. Dan. Bonifac. von Haneberg, Abt des Benedictinerstiftes St. Bonifaz und ordentlicher öffentlicher Professor der Theologie. Zweite, größtentheils umgearbeitete Auflage des „Handbuchs der biblischen Alterthumskunde“. München, Literar=artistische Anstalt der Cotta'schen Buchhandlung. 1869. XV und 700 S. 8.

Der Verfasser gehört bekanntlich nicht nur zu den gelehrtesten, sondern auch zu den besonnensten Theologen seiner Kirche, die in der Erforschung der Wahrheit keinen Confessionsunterschied gelten lassen. Auch die ekle Art einiger seiner Glaubensgenossen, hervorragende Vertreter zumal der streng antitraditionalistischen Richtung mit ungesalzenem Spotte zu bewerfen, liegt ihm völlig fern. So überaus zahlreich die Literatur benutzt ist, stets begegnen wir, wenn nicht der Zustimmung, so doch milder ruhiger Ablehnung, die sogleich ein freundlich ehrendes Beiwort in Bereitschaft hält, wo sie sich sachlich gedrungen fühlt, etwas entschiedener aufzutreten (vgl. S. 508 das über K. H. Graf Gesagte). Um so mehr bedauern wir, eine tiefe Kluft constatiren zu müssen zwischen der heute doch allein möglichen Forschungsweise und der des fleißigen Verfassers. Nicht nur von einer literarischen Kritik des Alten Testaments ist bei ihm nicht die Rede, sondern kaum von einer genügenden Unterscheidung der Zeiträume. Den Ansprüchen seiner Quellen steht er, ich möchte fast sagen, wehrlos gegenüber. So dankbar wir es acceptiren, daß er aus den Schriften der Juden und Kirchenväter gar Vieles beibringt, was heute oft unbeachtet bleibt, so verräth sich doch in der Schätzung dieser Hilfsmittel eine charakteristische Wahlverwandtschaft zwischen der Grundanschauung dieser Literatur und der seinigen. So wenig er den eigenthümlichen Sehwinkel des Talmud richtig würdigt, so hat er auch für die bekannte Theofrasie des sonst so verdienstvollen Movers kein Auge. Weil nun aber zur Gewinnung von sichern Erkenntnissen das Organ fester Unterscheidung, d. h. der Kritik, absolut nothwendig ist, so kann demgemäß das Ergebniß nur ein sehr zweifelhaftes sein. Nehmen wir die äußerst fleißige Untersuchung über den zweiten Tempel und die wirklich meist unbefangene Darlegung der pentateuchischen Opfertheorie aus, so können wir oft keine Seite lesen, ohne gegen die meisten Sätze durchgreifenden Widerspruch erheben zu müssen. Haben wir einen Paragraphen gelesen, der mit den Worten beginnt: „Nichts ist natürlicher“, so blicken wir erschreckt zurück, an einen lapsus oculi glaubend, und vernuthen in dem Worte „natürlicher“ einen Druckfehler für „verkehrter“.

Der Verfasser behandelt die religiösen Alterthümer in sieben Abschnitten: I. Älteste Form der Religion. Patriarchalischer Cultus. II. Das Heidenthum bei den Nachbarvölkern Israels, besonders das canaanitische und mesopotamische. III. Grundlagen der mosaischen Religion. IV. Die Cultusstätten. V. Die Cultushandlungen. VI. Das Cultuspersonal. VII. Heilige Zeiten. Man sieht, die Behandlung schließt sich an die gewöhnliche Form an, ohne jedoch in den einzelnen Abschnitten dem historischen Principe Rechnung zu tragen. Da hier der didactische Gesichtszweck nicht der schlechtthin bestimmende sein sollte (wie etwa in de Wette's bekanntem Lehrbuch), so müssen wir hier um so entschiedener die Forderung geltend machen, daß der Stoff als religiöse Culturgeschichte Israels seine ihm gebührende Gestalt gewinne.

Schon aus dem Gesagten läßt sich vermuthen, daß der Verfasser von der orthodoxen Tradition sich selten entfernen werde. Obgleich er die protestantische Literatur fleißig benutzt, stellt er doch gern die Arbeiten seiner katholischen Vorgänger, der Villalpandus, Lamy, Calmet, Passaulx u. A., in den Vordergrund, den heiligen Thomas nicht ausgenommen. Gleich im ersten Abschnitte redet er nicht von dem, was einzelne Schriften des Alten Testaments aussagen, sondern was „die Bibel“ behauptet. Aber auch so ließe sich doch schwer erhärten, daß „der lauterste Monotheismus das Erste in der Religion“ gewesen sei. Er findet dies bestätigt „durch die harmonische Uebereinstimmung mit der Entwicklung der Religion und der sittlichen Cultur in den Zeiten, welche von der historischen Forschung erreicht werden können, und noch mehr durch seinen Zusammenhang mit den tiefsten Anlagen des Menschen“. Sind diese Instanzen maßgebend, so wird der weit verbreitete Polytheismus ein Räthsel. Auch berücksichtigt der Verfasser nicht, was über die concreten Formen des Monotheismus längst erörtert und dargelegt ist (vgl. Jahrb. V, 639 ff.). Bei der Religion des Noë werden die sogenannten noachitischen Gebote nach Maimonides erörtert. Die Normen über Reinheit und Speisearten haben bereits Priester vor der Fluth aufgestellt (S. 11). Noë war ein Prophet und aus 1 Mos. 6, 3 soll folgen, daß „um jene Zeit prophetische Zustände sehr verbreitet waren“. Das Thieropfer reicht bis zu den Anfängen der Menschheit hinauf. Die Beschneidung muß in Aegypten seitens der Israeliten regelmäßig geübt worden sein, da nach 2 Mos. 12, 48 kein Arel am Passah theilnehmen durfte. Auf dem Wüstenzuge hat Gott die Israeliten von der Beschneidung „dispensirt“, weil „die Männer“ nach der Beschneidung heftigen Schmerz empfinden und sie dadurch zur Vertheidigung unfähig werden, nach 1 Mos. 34. Leider vergißt der Verfasser, daß nach den Urkunden die Angriffe keineswegs so häufig waren, daß man keine Woche frei davon war, noch mehr, daß, wenn die Beschneidung bisher geübt wurde, gar keine „Männer“ da waren, um beschnitten zu werden, und achttägige Kinder brauchten sich doch um die Vertheidigung nicht zu kümmern. Die diätetische Begründung dieses Gebrauches meint der Autor mit der Frage abweisen zu können: „Sollten die Juden unter Antiochus sich um einer solchen Diätvorsicht willen haben hinrichten lassen?“ (S. 17.) Es ist uns Niemand bekannt, der jene Begründung als die selbst noch in den makkabäischen Zeiten herrschende und allein geltende vorgebracht hätte. Daß in Israel dieser Brauch seine ursprüngliche Bedeutung mit der eines religiösen Symbols vertauschte, leugnet ja Niemand, der auch den ersten Anlaß der Beschneidung in der Diät sucht. Zwar führt der Verfasser Augustin lobend an, der

in ihr einen Act der Sühne findet, gleichwohl findet er in ihr „ein reuevolles Anerkennen der schmähhichen Herrschaft der Lust und ein Verlangen nach Hülfe um Befreiung“, während wir uns vergebens nach einem Schatten von Begründung dieser Ansicht (bis zu Philo's Zeit) umsehen. — Im zweiten Abschnitte wird viel Material aus der semitischen Mythologie beigebracht, das aber auf Schritt und Tritt der Sichtung bedarf. Beiläufig hören wir, daß nach Amos 5, 26 Gott die Israeliten während des Wüstenzuges „wegen ihrer Armuth von den regelmäßigen Opfern dispensirt habe“. Leider steht in unserm Texte keine Silbe von solcher Dispensation. Seite 64 hören wir, daß „durch besondere Zulassung Gottes Samuel (dem Saul) wirklich erschienen sei“. Im dritten Abschnitte schließt sich der Verfasser der rabbinischen Meinung an, es habe ein Synedrium von Mose's Zeit an für die Aufbewahrung und Ausführung des Gesetzes Sorge getragen. Noch mehr: „ohne mündliche autorisirte Erklärung hätte das schriftliche Gesetz seine Bestimmung nicht erreichen können, indem es vielfach ganz dunkel ist“ (S. 95) — daher also mündliche Tradition mit gleicher Autorität: tout comme chez vous! Die am Sabbath untersagte „Arbeit“ mußte doch näher bestimmt werden, und Aehnliches. So gerathen wir denn ganz ins Fahrwasser der talmudischen Traditionen. Die Begründung soll in 5 Mos. 32, 5 liegen: „Frage deinen Vater, er wird's dir sagen“. Diese Tradition ist gültig, weil auch im Neuen Testament, Ap.-Gesch. 7, 33; 2 Tim. 3, 8; Hebr. 9, 4. 11, 37; Jud. 9, darauf Rücksicht genommen ist. In der „Glaubenslehre“ hören wir viel von Maimonides und Burdorf, als den geeignetsten Dolmetschern des Alten Testaments. Die Lehre von der Unsterblichkeit ist Voraussetzung schon in der Genesis; denn unter Anderem wird nach 1 Mos. 9, 5 die Schuld des Selbstmordes (?) von der „Seele“ des Selbstmörders gefordert, gleich als wenn Nephesch unserm heutigen Begriffe von Seele völlig entspräche. Die Darstellung des „innern und äußern Religionslebens Israels“ verläuft fast ganz in einer Beschreibung der Pharisäer. Im vierten Abschnitte hören wir, daß die sehr ausführliche doppelte Beschreibung der Stiftshütte aus der Absicht hervorgegangen sei (S. 168), einem so argwöhnischen Volke gegenüber eine Rechenschaft über die Ausführung sehr genau zu geben. „Wenn man nicht mit Vorurtheilen an diesen Abschnitt geht, so kann man in ihm leicht das Tagebuch eines zugleich prophetischen und praktisch beschäftigten Volkshauptes sehen, dem aus der Schule Aegyptens von Veruntreuung anvertrauter Schätze Manches vorschweben mochte“ — eine Erklärung, welche, wie ich glaube, mindestens auf Originalität, weniger auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen dürfte. Sehr ausführlich wird über die Kerube gehandelt. Der Verfasser zieht viel Material herbei: die klare Schrift von Niehm (1865) ist ihm entgangen. Er sieht durchweg in ihnen Mischungen von Mensch und Thier; sie sollen „Bilder der Vorsehung“ sein, aber auch wirkliche Engel darstellen. Seite 189: „Man kann vermuthen, daß das innere Wesen einer bestimmten Engelgattung durch bestimmte, der sichtbaren Natur entlehnte Formen dargestellt werde.“ Trappirend ist die Behauptung (S. 211), daß in Schilo nicht die Stiftshütte, sondern ein festes Haus gestanden habe (mit Graf), aber die Reste derselben seien dort, wie später im Tempel, als Reliquien aufbewahrt worden. Die Mischnah bezeugt ihm, daß die Stiftshütte in ihren einzelnen Theilen gar oft erneuert worden sei, und er wundert sich (S. 210), daß Graf diese Angabe nicht berücksichtigt habe, ohne zu ahnen, von wie geringer Bedeutung einem kritischen Forscher jene Notiz sein mußte.

Kerub wird mit Rücksicht auf Ezech. 10, 14 von dem syrischen kerab, „ackern“, abgeleitet und bedeutete also den „Ackerer“, was jedoch, wie der Verfasser selbst bemerkt, keine Anspielung auf die Stiergestalt ist, sofern der Stier niemals jenen Beinamen trägt. Aber S. 194: „Der Kerub würde schon an der Pforte des Paradieses daran erinnern, wie nun der Mensch im Schweisse des Angesichts seinen Lebensunterhalt gewinnen müsse.“ Also die Kerubim, welche dräuend das unnahbare Heiligthum der Gottesstätte vor jedem menschlichen Eindringling bewahren, — selber Symbole des verfluchten, vertriebenen Menschen? Und deshalb sogar so genannt? Und dieselben „Ackerer“ tragen, ja bilden den Thron Jahve's? Auf diesem „Ackerer“ fährt Jahve im Donnergewölk hernieder (Ps. 18, 11)? So groß auch die Ehre ist, die dadurch dem Bauernstande angethan wird, so dürfte diese Combination von zahlreicheren Unwahrscheinlichkeiten gedrückt sein als irgend eine andere. — Die jüdische Sage von der Schechinah über der Bundeslade wird vom Verfasser (S. 207 f.) acceptirt und aus der Bibel zu begründen gesucht, da „Herrlichkeit ein Ausdruck der Lichtmanifestation Gottes ist“. Nur schade, daß dieses Urtheil eine falsche Inversion darstellt, sofern ja die Herrlichkeit Gottes sich auf sehr mannigfache Weise kundgeben kann. Zwar sei an die Bundeslade „eine Lichterscheinung mit Gewölk gebunden“ gewesen, in der Regel jedoch „latent“, und „es habe einer für das Volk wichtigen Anregung bedurft, um manifest zu werden“, daher die Aufforderung Ps. 80, 2. Nur schade, daß eine latente Lichterscheinung nicht uns allein eine schwer vollziehbare Vorstellung sein dürfte. — Im Abschnitte über die Bedeutung des Opfers begegnen wir zwar mancher Reflexion, die von dem Geiste des Alten Testaments gar weit abliegt (S. 438: „Während die Natur zum Genuße drängt, zeigt die Religion gerade im Genuße die Ohnmacht des Menschen“), im Ganzen jedoch zeigt sich hier der Verfasser dem Gegenstande gewachsen. Er nimmt von der allgemeinen Bedeutung des Opfers im Alterthume den Ausgangspunkt und stellt sich dadurch auf eine breite religionsgeschichtliche Basis. Er erkennt das Unzureichende in der Sühne durch Opfer an, ja er gesteht S. 455: „Die gesetlichen Opfer dienten vorherrschend zur Tilgung von Sünden, welche das Gesetz selbst hervorgerufen hatte.“ — In der Frage über die levitische Reinheit schließt er sich noch an Bähr an, daß die Zustände der Unreinheit sich an Zeugung, Geburt und Tod anknüpfen. Es ist auffallend, daß in der Fülle von Literatur, die er berücksichtigt (oft sehr leicht wiegende unvollkommene Versuche), ihm so gewichtige Arbeiten wie der Aufsatz von Sommer über Rein und Unrein (Biblische Abhandlungen. Bonn 1846), sowie die Bemerkungen Knobel's zum Leviticus ganz entgangen sind. An diese Beiden muß heute angeknüpft werden, was man über jenen Punkt sagt. Und, um hier gleich eine andere wesentliche Lücke zu bemerken, es steht dem Verfasser fest, daß Rosellini die Frage, ob der Byssus Leinen oder Baumwolle sei, zu Gunsten der letzteren Meinung endgültig entschieden habe. Das ist schon deshalb unmöglich, weil bekanntlich die völlig sichere Entscheidung, ob ein Stoff Leinen oder Baumwolle sei, in den meisten Fällen nur durch das Mikroskop (d. h. durch Betrachtung der feinsten Urfaser) möglich ist. Aus Ritter's Abhandlung über die Verbreitung der Baumwolle konnte der Verfasser wissen, daß James Thomson 1834 vierhundert Proben verschiedenen Stoffes aus den Mumien gewändern untersucht hat und durchweg Linnen, nie Baumwolle gefunden hat. Ursprünglich dürfte daher wohl der Byssus reines Linnengewebe gewesen sein. Daß man

später aber, als die Baumwolle mehr in Gebrauch kam, auch solche Gewebe mit demselben Namen bezeichnet habe, ist sehr glaublich, da für den Orientalen nur die Frage von Bedeutung war, ob der Stoff aus vegetabilischen oder aus animalischen Substanzen bestehe. Daher die scharfe Gegenüberstellung der wollenen Stoffe. So in Aegypten wie in Israel. — Daß der Verfasser den Cultusheiligthümern eine symbolische Bedeutung abzugewinnen sucht, kann bei seiner ganzen Richtung nicht überraschen. Er findet im Tempel mit seinen Geräthen „die Stufen des religiösen Lebens“ abgebildet. Die Symbole haben also einen erbaulichen Zweck. „Die Bundeslade sollte antreiben, zum Gipfel des Religionslebens hinauszustreben.“ Sie fehlte jedoch im Allerheiligsten des zweiten Tempels deshalb, weil die Cherubbilder vom sinnlichen Volke leicht verfaunt werden konnten. Wir erlauben uns hier nur einige Fragen. Wenn diese Gefahr noch in der nachexilischen Zeit drohte, wo bekanntlich von heidnischen Vorstellungen und Abweichungen in Israel nicht mehr die Rede ist: um wieviel mehr in früheren Zeiten? Aus jenem Gesichtspunkte ergab sich gerade das Umgekehrte, daß sie vor dem Exile fehlen mußte, nach demselben aber ohne Gefahr vorhanden sein konnte. Und nun die Grundvoraussetzung! Ist es denn dem Verfasser ganz entgangen, daß das „sinnliche Volk“, welches durch jene Symbole zum Höheren geleitet werden sollte, diese Cultusgegenstände niemals zu Gesicht bekam, da ja nur Priester das Heiligthum betreten durften? Oder sollte sich das Volk aus der bloßen Lectüre des Pentateuchs erbauen? Und lag dann nicht die Erbauung durch das zehnmal klarere Gesetzeswort viel näher? Das gilt gegen diese ganze Symbolisirung, die recht eigentlich heidnischen Characters ist.

Dies möge zur Characterisirung des vorliegenden Werkes genügen. Eine weitere Auseinandersetzung mit dem Inhalte würde ein Buch erfordern gleichen Umfanges. Wohl ist es reichhaltig; leider besteht dieser Reichthum meist aus Münzen, deren Gepräge längst außer Cours gekommen und deren Goldgehalt mehr als zweifelhaft ist. Zu tief steht der Verfasser in Anschauungen, die lange überwunden sind. Und deshalb fürchten wir, daß das fleißige Werk auf die wissenschaftliche Entwicklung der biblischen Archäologie nur wenig Einfluß ausüben werde.

Jena.

E. Diestel.

Dr. A. Kuenen, De Godsdienst van Israël tot den Ondergang van den Joodschen Staat. Erste Deel. Haarlem. A. C. Kruseman. 1869. XVIII en 504 p. gr. 8.

Der Verfasser, über die Grenzen seiner Heimath wohlbekannt als einer der tüchtigsten Forscher auf dem Gebiete des Alten Testaments, bietet uns hier eine Darstellung der Religion Israels bis zum Untergange des jüdischen Staates in streng historischer Entwicklung, wie sie bisher in dieser Weise noch nicht versucht worden ist. In der Einleitung entwickelt er seinen Standpunkt. Gegenüber der orthodoxen Anschauung, welche nur Heidenthum und wahre Offenbarung als diametrale Gegensätze kennt, stellt er sich auf den streng religionsgeschichtlichen Boden der Gegenwart, welcher, den heutigen Forschungen angemessen, höchstens eine Stufenfolge kennt in der Werthschätzung der verschiedenen Religionen der Erde. Auch die israelitische nehme an dieser relativen Gleichstellung theil und sei mithin nur

als „eine der vornehmsten Religionen“ zu betrachten. Der Verfasser glaubt sich vom „kirchlichen“ Standpunkte durch eine weite Kluft geschieden. Allein „kirchlich“ ist jene orthodoxe Fassung doch nicht in ausschließendem Sinne zu nennen. Viele Kirchenväter schreiben ja auch andern Völkern eine Art von Offenbarung zu und es gilt eben nur, diese Idee freier und tiefer zu fassen, um mit dem Ergebnisse der comparativen Religionsgeschichte sich in Einklang zu finden. Jene „Gleichstellung“ Israels mit den übrigen Religionen der Erde kann sehr nützlich sein als vorläufiger Ausgangspunkt der Forschung, darf aber doch von einer unbefangenen Vergleichung nicht zurückhalten, und ebenso wenig von einem Urtheile, welche unter allen Religionen dem Christenthume am nächsten stehe und am meisten verwandt sei. Und so gewiß wir (S. 9) die jüdische Ansicht von der Erwählung Israels, vollends in ihrer späteren Gestalt, verwerfen müssen, so kann dieselbe doch, falls jene Vergleichung der israelitischen Religion eine besonders hohe Stufe einräumen sollte, als der Ausdruck einer tiefen und wahren Ahnung eine Rechtfertigung erhalten. Meint aber der Verfasser, daß diese Idee die historische Untersuchung im Voraus durchaus nicht binden oder beeinflussen dürfe, so erhellt unsre Uebereinstimmung in diesem, für ihn wichtigsten Punkte schon daraus, daß wir jene Bestätigung eben nur als Endergebniß, nicht als Voraussetzung der Untersuchung wissenschaftlich rechtfertigen wollen. Und beim Rückblicke auf die dargelegte Entwicklung würde auch die religiöse Beleuchtung ihr Recht erhalten, selbst die Anwendung des Offenbarungsbegriffes, natürlich in einer Form, welche, wie ja die tiefer gründende Dogmatik seit Schleiermacher bereits gethan, die schiefen Kategorieen von natürlich und übernatürlich, die kaum noch für den populären Gebrauch ausreichen, überwunden hat.

Hinsichtlich der Quellen fußt der Verfasser auf seinen früheren kritischen Untersuchungen. Es gilt jetzt, den religiösen Glauben Israels in seiner natürlichen Entwicklung an der Hand der geschichtlichen Urkunden hinzustellen. Allein diese fließen nicht für alle Perioden in gleicher Reinheit und Sicherheit. Darstellungen einer Zeit, die erst vier, ja fünf Jahrhunderte später verfaßt sind, können unmöglich ein so treues Bild weder von der äußern Geschichte noch gar von den Glaubensvorstellungen jener längst vergangenen Periode überliefern, wie etwa zeitgenössische. Urkunden späterer Art liegen aber, in völlig unzweifelhafter Weise, erst aus dem großen klassischen Jahrhunderte der Prophetie vor. Hier haben wir durchaus festen Boden unter den Füßen — und deshalb führt uns der Verfasser auch zuerst das Bild der Religion Israels vor, wie es sich aus den prophetischen Quellen des achten Jahrhunderts ergibt. Es ist diese Methode sicher richtig für den Gang der Untersuchung als solchen; — ob sie auch für die Darstellung die ausschließlich richtige ist, gegenüber der chronologischen, könnte zweifelhaft sein. Immerhin aber wird ein Werk ungemeine Belehrung bieten, welches den Gang veranschaulicht, den die Forschung selbst genommen hat und nehmen muß.

Von jener Höhe aus gehen wir zurück auf die Entstehung des Prophetismus, der sich, je weiter wir in der Zeit hinaufgehen, um so mehr dem Niveau des Volksglaubens nähert, dem Mutterschooße, aus welchem der höhere prophetische Glaube sich allmählich entwickelt hat. Schon aus den Schilderungen der Propheten können wir entnehmen, daß dieser Volksglaube seine Unvollkommenheit und Unreinheit in der Art und Weise offenbaren werde, wie Jahve's Verhältniß zu

den sinnlichen Formen seiner Selbstoffenbarung einerseits und zu andern Gottheiten andererseits vorgestellt wird. Jene freie Symbolik, daß Jahve sich in Licht und Feuer kundgibt, wird auf niedern Stufen der Volksvorstellung sich so gestalten, daß Erscheinung und Wesen viel enger zusammenhängt und viel mehr ineinanderfließt. Jede Unreinheit bringt aber die Vorstellung Jahve's der der heidnischen Götter näher. Die geistigere Form der Strenge und Erhabenheit Jahve's nimmt gröbere und sinnlichere Gestalten an; eben dadurch wird aber auch die absolute Größe der Gottheit geschädigt und andere Gottheiten gewinnen an Bedeutung. Diese Mischung wird sich besonders in Gebräuchen und Ceremonien mancher Art kundgeben, die erst allmählich eine edlere Bedeutung gewinnen unter der Beleuchtung der sich läuternden Gottesvorstellung. Dieser Proceß kommt im vierten Capitel zur Darstellung, wo uns fast auf jedem Schritte höchst scharfsinnige Vermuthungen entgegentreten, nachdem im zweiten ein kritischer Blick geworfen ist auf die Geschichte Israels vom Auszuge an und im dritten die Entwicklung des Prophetismus bis in seine Anfänge zurück verfolgt worden ist. Interessante Excurse verbreiten sich über einzelne wichtige Punkte, während sonst die Darstellung ruhig dahinfließt. Das fünfte Capitel zeichnet dann in sechs Abschnitten den Verlauf der Religion bis zu Hiskia, das sechste die Entwicklung bis zum Falle Jerusalems.

Überall tritt das ächt wissenschaftliche Streben zu Tage, den Grad der Sicherheit der Ergebnisse genau zu bestimmen. Für die mosaische Zeit findet der Verfasser freilich nur wenig festere Anhaltspunkte, da eben die Urkunden über dieselbe bedeutend später verfaßt sind. Nur zu häufig haben wir sonst wahrgenommen, daß Forscher mit gleichen kritischen Ueberzeugungen ihren eigenen Schlussfolgerungen um so größere Gewißheit zusprachen, je stärker dieselben der Gesamtaufassung der überlieferten Quellen widersprachen, so z. B. vielfach beim geistvollen Vatke. Unser Autor hat diese Klippe vermieden. Oft macht es den Eindruck, als ob er nur zögernd der traditionellen Auffassung entgegentrete, gezwungen durch bestimmte Gründe, und eben dadurch steigert er die Beweiskraft seiner Darlegung. Dabei ist es selbstverständlich, daß wir auf so unsicherm Boden auch vielfach von ihm abweichen; allein auch hiefür bieten gerade seine feinen und vorsichtigen Erörterungen belehrende Anknüpfungspunkte. Auch sind ihm eine Menge von Unterscheidungen ganz geläufig, die bei andern Forschern noch gänzlich fehlen, — so, wenn er von dem Polytheismus im Volksglauben der Israeliten redet. Er zeichnet häufig die ungemein mannichfaltigen Formen, in denen sich derselbe finden kann, selbst neben einer stark hervortretenden Jahve-Verehrung. Bis der Glaube an die Einzigkeit Jahve's auch im Volke fest gegründet war, bis dahin mußte die populäre Vorstellung eine ganze Reihe von Wandlungen durchmachen. Auf einen Punkt möchten wir indeß (zum vierten Capitel) noch aufmerksam machen. Gewiß, wo ein größeres Denken Licht und Feuer mit Jahve zu enge verschmilzt, da nähert sich die Vorstellung stark der einer Naturgottheit. Allein man muß zusehen, ob die Bestimmtheiten dieser Naturbasis auch die Grenzen und alleinigen Formen sind für die Machtwirkung der Gottheit. Vollends ist die Naturbasis theils überschritten, theils durchbrochen, wo man Jahve ganz entgegengesetzte Wirkungen zuschreibt, nicht nur Tod und Verheerung, sondern auch Segnung (z. B. in Fruchtbarkeit der Heerden und Acker). Da muß die Gottheit zur freien

Persönlichkeit werden. Was aber vom Verfasser wohl nicht immer genügend beachtet worden: Jahve wird stets mit den geschichtlichen Erfahrungen des Volkes in nahe Causalbeziehung gebracht, und zwar ganz überwiegend in wohlthätiger Weise. Daß Jahve das Volk aus Egypten erlöst habe, dürfte wohl zu aller Zeit Bestandtheil des Glaubens gewesen sein. Denn wir haben es hier nicht mit einzelnen Tiefpunkten (so wenig wie mit den prophetischen Höhen), sondern mit dem durchschnittlichen Niveau des Volksglaubens zu thun. Freilich schließt diese Combination einen Stierdienst nicht aus (2 Mos. 32, 4), überhaupt nicht Mischungen mit Naturqualitäten; die Frage ist aber wichtig, wohin der eigentliche Schwerpunkt fällt in diesen unreinen Vorstellungen von der Gottheit. Und da gewahren wir stets Momente oder Zusammenfassungen, welche principiell die Naturbasis überwunden haben, so daß es nur eines kräftigen Anstoßes bedarf, daß dieselben in Säkralisation kommen und jene Naturmomente zur Ausschcheidung nöthigen. Schon der Gegensatz von Rein und Unrein, der doch gewiß nicht prophetischen, sondern volkethümlichen Character trägt (noch ganz abgesehen von seiner priesterlichen Ausgestaltung), führt auf eine Gottesidee, welche allen Wechsel des natürlichen Lebens abgestreift hat und recht eigentlich das volle, von keinem Todeshauch berührte Leben repräsentirt. Mag hier auch ein physisches Princip zu Grunde liegen, über die Naturreligion (Adonis) geht es entschieden hinaus. — Moses selbst stellt er über die gewöhnliche Menge. Sein Ergebnis ist, daß „er den sittlichen Jahvedienst unter seinem Volke befestigt habe“. Er hält es für sehr unwahrscheinlich, daß Moses ein Jahvebild aufgestellt habe; er hat es aber weder befohlen noch verboten. Er bezieht sich dafür auf das „ungestörte Fortbestehen des Stierdienstes“ (E. 245): ich glaube, wir müßten gerade dafür noch sicherere Beweise haben, da das bloße Bestehen desselben ganz richtig dem Autor noch nicht als Beleg gilt. Wir wenden hierauf nur das eigne Schlußwort des Autors an (E. 291): „Was Moses von seinem Volke unterscheidet, bleibt sein persönliches Eigenthum und das einiger Geistesverwandten; nur soviel davon, als mit der populären Denkweise sich vereinigen ließ, wurde in dieselbe aufgenommen.“ Dieser Abstand, an sich höchst natürlich, tritt auch in den Urkunden genug hervor. Bisher war es ein arger Fehler der historischen Richtung, die Vorstellung einer wahrhaft überwältigenden Wirkung des Moses auf sein Volk einfach von der Orthodoxie zu adoptiren, trotz des entschiedenen Widerspruches unsrer Quellen, — und, wenn diese supponirte Wirkung sich nicht zeigen wollte, sofort auch die religiöse Größe des Moses selbst zu streichen. Jede Anwendung auf eine Erscheinung, die im hellen Licht der Geschichte steht, zeigt das Fehlerhafte dieses Schlusses, z. B. bei Jeremja. Unser Autor fühlt dies sehr wohl; vielleicht mahnt eine genauere Auffassung der Quellen zu einer noch vorsichtigeren Anwendung jenes bedenklichen Rückschlusses. — So begrüßen wir denn mit Freuden in diesem Werke eine Leistung von großer Gediegenheit und zweifeln nicht, daß es auch auf die deutsche Forschung einen anregenden Einfluß ausüben werde.

Sena.

E. Diestel.

The Revelation of Law in scripture, considered with respect both to its own nature and to his relative place in successive dispensations. The third Series of the „Cunningham

Lectures". By Patrick Fairbairn, D. D., author of „Typology of Scripture" etc. Edinburgh, T. & T. Clark. 1869. 480 p.

Der Verfasser, Director und Professor der Theologie an dem College der schottischen Freikirche in Glasgow, hat sich bereits durch eine Reihe von Schriften bekannt gemacht, die bei dem Publicum seiner Heimath eine sehr günstige Aufnahme gefunden haben: er schrieb über die Typologie der Bibel, über Ezechiel, über die Prophetie, und edirte ein hermeneutisches Handbuch. Dürfte es kaum zu gewagt sein, in ihm den wissenschaftlichen Sprecher der Freikirche zu sehen, so wird es um so mehr Interesse erregen, die Physiognomie dieser Theologie zu betrachten und in ihr nach verwandten Zügen zu suchen. Vergleichen finden sich mehr, als man denken sollte. Nicht nur zeigt der Verfasser eine klassische und patristische Bildung nicht geringen Umfanges, sondern er ist auch in einigen Partien unserer deutschen Theologie gut bewandert: er citirt Werke von Auberlen, Harleß, Sartorius, Delitzsch, Eholst, Wuttke, selbst Monographien wie die von Weber, „vom Horne Gottes". Selbstverständlich ist diese Seite ihm congenialer. Gleichwohl fehlt es nicht an Zügen, welche wissenschaftliche Reigung in noch strengem Sinne verrathen. Gleich in der ersten der neun Vorlesungen, welche eine einleitende Uebersicht über die heute dominirenden verschiedenen Auffassungen des Gesetzes giebt, spricht er von dem Naturgesetze und zeichnet dabei die Stellung der Schrift zur Naturwissenschaft. Er will hier keinen fundamentalen Zwiespalt zugeben. „Es ist die moralische und religiöse Sphäre, mit der es die Bibel vor Allem zu thun hat, und nur in Bezug auf einige mehr grundlegende Dinge, wie die Beziehung der Natur zu ihrem Schöpfer, übt sie ihr Ansehen. Geschrieben, wie jedes populäre Buch, in der Sprache des gewöhnlichen Lebens beschreibt sie die Naturphänomene mehr nach ihrer Erscheinungsform, denn nach ihrer Realität." „Während es die Lehre der Bibel ist, daß Gott in Allem ist und in einem gewissen Sinne Alles thut, ist doch nichts durch Autorität darüber bestimmt, wie und wodurch etwas geschieht; und die Wissenschaft hat volle Freiheit in ihren Untersuchungen über die Eigenschaften und Wirkungen der Dinge." Sehr fein und von besonderer Tragweite ist die ausgeführte Bemerkung, daß die Naturforschung nur zum Polytheismus und zur Naturreligion in einem feindlichen Antagonismus steht. Im Gegentheile: „Was die Wissenschaft mit der einen Hand zu nehmen scheint, giebt sie, könnte man fast sagen, mit der andern reichlicher wieder." Denn sie zeigt, mit welcher zweckvollen Weisheit Gott die ganze Natur geordnet hat. Aber sie hat auch ihre Grenze, wo es sich um die letzten Gründe aller Dinge handelt. Und demnach darf das Naturgesetz nicht vergottet werden; es muß Raum lassen für Wunder und für eine specielle Providenz. In der Wunderfrage giebt der Verfasser nur einige Grundlinien, die schwerlich die Absicht erreichen möchten, die biblischen Wunder ausreichend zu begründen. Er sieht ein, daß die Berufung auf die göttliche Allmacht nur die Möglichkeit der Wunder begründet, gewahrt aber keine Gefahr in der bedenklichen Gleichstellung zwischen dem Menschen und Gott. „Der Geist des Menschen kann eine Kraft erzeugen, die innerhalb bestimmter Grenzen die Gesetze der materiellen Natur aufheben oder modificiren kann", — in ähnlicher Weise, nur in weit größerem Umfange, vermag dies Gott. Allein diese Instanz ist doch wohl etwas zu verbraucht und längst in

ihrer Oberflächlichkeit bewiesen; sonst müßte jeder Schritt, den ich thue, ein Wunder sein, da er die Schwerkraft suspendirt; — aber sie ist auch bedenklich auf Gott angewandt, sofern ja auch hier durchaus natürliche Media als Gegenwirkungen würden erfordert werden. Den naturalistischen Zweifel am Wunder mag die Provocation auf die göttliche Allmacht und Freiheit beseitigen; viel tiefer gründet aber der theologische, der seine Instanzen aus dem Willen und der Weisheit, sowie aus der engen Bezogenheit der ersten (natürlichen) auf die zweite Schöpfung (des Reiches Gottes) entnimmt. So wenig wie der Verfasser mit seinen Gründen eine Apologie z. B. der wunderbaren Speisungen erreicht, so wenig schüßt er sich nach der letzten Seite hin — freilich im Einklange mit vielen deutschen Theologen, welche auch nicht wissen wollen, wo der eigentliche Streitpunct in der ganzen Wunderfrage heute liegt. — Der rechten Auffassung des Gesetzes ständen aber gegenüber: der Materialismus, der ideale Pantheismus (Sichte), unter den mehr christlichen Denkern Männer wie Robertson, welche das Gesetz im „Guten“ selbst finden, dem auch die Gottheit unterworfen ist, ferner die Neonomisten, wie er sagt (ein in der englischen Theologie ausgeprägter Terminus), welche die Aufhebung alles Gesetzes zu Gunsten der Gnade betonen, — die Antinomisten, vorzüglich die Anhänger Darby's, welche das Walten des Geistes an die Stelle setzen, — endlich die Individualisten, welche das Urtheil des Einzelnen an die Stelle des göttlichen Gesetzes stellen, eine mehr practisch als theoretisch ausgeprägte Richtung. Wohl kommt der Autor auf die Stellung der römischen Kirche zu sprechen, allein nur beiläufig, während doch hier das entgegengesetzte Extrem der Gesetzesherrschaft ins Auge hätte gefaßt werden müssen. — Der Verfasser erörtert dann die Stellung des ersten Menschen zum Gesetze, der Bibel Schritt für Schritt folgend. Wir bezeugen hier vielen feinen Bemerkungen, nicht eben wissenschaftlich, wohl aber homiletisch gut zu verwerthen. Dem Menschen war das Gesetz nur in allgemeinen Grundzügen in die Seele geschrieben; geistvoll ist die Erörterung, wie lediglich aus der Stellung desselben zur übrigen Creatur, insbesondere aber zum Weibe und zur Familie sich von selbst eine Fülle von Verpflichtungen ergab. Dies bleibt auch nach dem Falle bestehen, indem Gott schwerlich es an besondern Offenbarungen an die ersten Patriarchen hat fehlen lassen. In der dritten Vorlesung wird eine kurze Uebersicht der mosaïschen Gesetzgebung gegeben, wo freilich nicht nur die wirklich vorhandenen unzweifelhaften Richtseiten hervorgehoben werden, sondern wo auch die Tendenz der Idealisierung überwiegt. Die levitische Unreinheit bringt er in ursächlichen Zusammenhang mit dem sündlichen Character in Erzeugung und Geburi, unkundig der neueren Forschungen von Sommer und Knobel. Kein Wunder, wenn er mit der Behauptung, daß „die immerhin nur subsidiären levitischen Ordnungen alle ihre Bedeutung und Gestalt von dem Zusammenhange herleiten, in denen sie mit den sittlichen Geboten des Dekalogs stehen“ (S. 141), sich in einen offenkundigen Widerspruch mit dem thatsächlichen Bestande der Urkunden setzt. Hier müßten wir wohl an sehr vielen Stellen unsre Bedenken einschalten. Nur Einiges. Der Verfasser stellt als ausdrückliche Absicht des Gesetzgebers hin, daß die negativen Verbote nicht nur auf alle ähnlichen, gleichartigen Verletzungen ausgedehnt zu denken seien, sondern auch auf die Forderung der entgegenstehenden Positionen. Wie kommt es denn, daß auch solche weitläufige „Ausführungen“ wie 2 Mos. 21. 22 daneben stehen, und daß jene Positionen nur äußerst selten und dürftig berührt werden? Und wenn

die levitischen Vorschriften über Rein und Unrein darauf hinweisen sollten, daß das ganze Thun und Lassen Israels von der „Sünde“ imprägnirt sei: woher die Erscheinung, daß diese Symbolik an keiner Stelle des Pentateuchs klar und deutlich hervorgehoben ist, während wir sie, wäre des Verfassers Anschauung richtig, in jedem einzelnen Gesetze betont finden müßten? Ueberdies nimmt der Verfasser die biblischen Berichte durchweg als schlechthin getreue Berichte über factische Vorgänge und berührt sich auf keinem Punkte mit der kritisch-historischen Richtung. Der Naturgeschichte der Erdrinde gegenüber zeigt er sich anerkennend, mindestens weise zurückhaltend; aber daß es auch eine Naturgeschichte der historischen Ueberlieferung gebe, die natürlich für Zeiten und Völker stark variirt, das liegt ihm gänzlich fern. Dort begnügt er sich, die Glaubwürdigkeit der Bibel nur in großen allgemeinen Grundlinien festzuhalten, hier dringt er auf jede Einzelheit. Jenes Zurückweichen vor der Erkenntniß der geologischen Potenzen und diese Nichtachtung der culturgeschichtlichen Mächte in ihrem bedingenden Einflusse auf die Form und den Inhalt der Ueberlieferung — trägt sie nicht unwillkürlich eine materialistische Färbung? Wir enthalten uns, hier eine skizzierte Geschichte des Begriffs der „Glaubwürdigkeit“ in seiner Anwendung auf die Bibel zu geben, wie derselbe zuerst in rein populärer Fassung dem absichtlichen „Betrüge“ gegenüber gestellt wurde (von den Socinianern) und wie er allmählich zur höchsten philosophischen Idealität ausgeprägt ward, welche menschliche Rede niemals erreichen kann. So wenig die Anerkennung der geologischen Resultate die gläubige Auffassung der göttlichen Weltregierung schädigt, so wenig die kritische Forschung der geschichtlichen Urkunden den gesunden Begriff der Heils offenbarung. Auch hier gilt das schöne Wort des Verfassers: „Was die Wissenschaft mit der einen Hand zu nehmen scheint, giebt sie mit der andern reichlicher wieder.“ — Die übrigen Vorlesungen erörtern die Stellung Israels unter dem Bundesgesetze, die Wirkungen und Mängel desselben, die bezügliche Anschauung in den Psalmen und Propheten, und zeigen zuletzt die Bedeutung des Gesetzes in der christlichen Heilsökonomie. Auch hier offenbart sich jene oben gerügte Idealisierung, die der Geschichte nicht gerecht wird, so häufig wir auch im Einzelnen geistvollen Bemerkungen begegnen. Er will übrigens dem Gesetze noch eine bleibende Bedeutung beilegen (S. 279 ff.): zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, zur Erkenntniß der Sünde, als Leitstern für die Erlösten, mithin in ungefährrer Uebereinstimmung mit dem triplex usus legis der lutherischen Symbole. Die neunte Vorlesung giebt einen interessanten historischen Abriss des allmählichen Eindringens des gesetzlichen Standpunctes in die Kirche. Angehängt sind drei Abhandlungen über die doppelte Form des Dekalog, das historische Element in der Offenbarung und über den Rachegeist im Alten Testament. Die zweite Abhandlung zeigt uns eine Gährung, die über kurz oder lang zum Abschluß kommen muß. Die practische, sittlich-religiöse Bedeutung der Schrift steht dem Verfasser (wie seinen Landsleuten) obenan, wie er sie so schön S. 338 beschreibt; diese hat sich aber mit der dogmatischen, rein doctrinären Autorität bisher aufs engste verbunden. Der Verfasser fühlt sehr wohl, daß nur „die Idee einer historischen und progressiven Entwicklung“ die thatsächlichen Verschiedenheiten des Schriftinhaltes genügend erklären könne, vermag aber aus Scheu, jene practische Bedeutung und ihre bisherige dogmatische Fundamentirung zu verlieren, mit ihr nicht vollen Ernst zu machen. Er berührt sich darin mit jener deutschen Schule, welche zwar eine

Heilsgeschichte anerkennen, aber von literarisch-historischer Kritik nichts wissen will und die es deshalb über die Grundgedanken der Soccejus und Bengel nicht hinausbringt. Jene Gährung muß dahin führen, daß eben dadurch, daß das historische Princip zur vollsten Geltung gelangt, die practische Verwerthung der Schrift nur gekräftigt und gereinigt wird.

Jena.

L. Diestel.

De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis scripsit
Aemilius Fridericus Kautzsch, Theol. Lic., Phil. Dr. etc.
Lipsiae, H. Fritzsche. 1869. 110 p.

Eine nähere Untersuchung, in welchem Umfange Paulus bei der Citation des Alten Testaments sich an die Alexandrinische Uebersetzung anlehne oder dem hebräischen Texte folge oder von beiden abweiche, war längst dringend geboten. Der Verfasser hat sich der mühevollen, aber sehr dankenswerthen Aufgabe mit dem Aufgebote großer textkritischer Akribie unterzogen. Die 84 Stellen, welche er bespricht, theilt er in fünf Serien, je nach der Art der Allegation. Sein Ergebnis ist folgendes. In 34 Stellen stimmt Paulus genau mit der Alexandrinischen Version. Weitere 36 weichen nur sehr wenig von derselben ab. Eine größere Abweichung, die indeß auch auf Rechnung der freieren Citationsweise zu schreiben ist, findet sich in zehn Stellen. In zwei weiteren blüht wenigstens eine Kenntniß der LXX durch. So erinnert das *κατέκρινεν* in 1 Kor. 15, 54 sichtlich an das *κατενόη* der Alexandrina. Eine völlige Abweichung von der letzteren findet in zwei Stellen statt, beide aus dem Buche Job (Röm. 11, 35; 1 Kor. 3, 19). Der Verfasser macht es (S. 70) sehr wahrscheinlich, daß Paulus hier eine andere Version benutzt habe als die Alexandrinische. Das Wort *δρασοόμενος* komme im ganzen Neuen Testament nicht vor, selten bei den LXX und auch hier niemals für das hebräische דָּרַב. Ueberhaupt sei die Uebersetzung des Job, die in dem Werke der LXX steht, wenig bekannt gewesen. Zwar citire sie Philo einmal, aber weder Josephus noch das Neue Testament, und von den apostolischen Vätern nur der römische Clemens. Die identische Citation von 5 Mos. 32, 35 sowohl Röm. 12, 19 als auch Hebr. 10, 30, beide gleich abweichend von den LXX, geht wahrscheinlich (S. 77) auf eine damals übliche jüdische Tradition zurück, weil sie sich auch bei Origenes findet. Ein gleicher Ursprung scheine (S. 94) stattzufinden bei der eigenthümlichen Abweichung in der Citation von Ps. 68, 19 (Ephes. 4, 8), wo Paulus anstatt des Alexandrinischen *ἵλασε* — *ἰδωνε* setzt. — Das Ergebnis der Untersuchung fällt dahin aus, daß Bleek's Behauptung, Paulus gehe zwar meist mit den LXX, schließe sich aber, wo diese stärker vom hebräischen Texte abweichen, dem letzteren näher an, dahin zu ändern sei, daß der Apostel niemals absichtlich von den LXX abweiche, und nur etwa zwei Stellen die Möglichkeit offen lassen, er habe gleichmäßig die Alexandrinische Uebersetzung und das Original im Sinne gehabt. Demgemäß findet der Verfasser die Ansicht von Koppe sehr wahrscheinlich, daß Paulus durchweg aus dem Gedächtnisse citirt habe, zumal ein Transport von mehreren Büchern auf seinen Reisen schwerlich anzunehmen sei, wenn wir uns die Art der letzteren vergegenwärtigen. Die Stellen nämlich, welche den LXX wörtlich folgen, sind theils sehr kurz, theils den meistgelesenen Büchern (Pentateuch, Jesajas, Psalmen) entnommen. Der größere Um-

fang der Congruenz zwischen Paulus und den LXX, den der Verfasser constatirt, wird gewonnen durch genauere Vergleichung der Lesarten hier und dort. Der Verfasser berücksichtigt dabei auch die Möglichkeit, daß jene Congruenz in manchen Fällen christlichen Abschreibern ihren Ursprung verdanke. Aber selbst wenn dieselbe auch in größerem Maße den Text der LXX beeinflusst haben sollte, als der Verfasser zugestehen will, wird sich schwerlich sein Gesamtergebniß wesentlich ändern. Dabei gewahren wir die Eigenthümlichkeit, die der Verfasser nicht hervorhebt, daß fast sämtliche Citate in die vier Hauptbriefe (an die Römer, Korinther und Galater) fallen, nur drei in den Brief an die Epheser und je eins auf die beiden Briefe an den Timotheus. Jedoch bilden diese fünf Stellen keine unterschiedene Klasse.

Sena.

E. Diestel.

Heinr. Aug. Wilh. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas. Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1867. 617 S.

Auch diese neue Bearbeitung zeigt, mit welcher Frische und Rüstigkeit der Verfasser bemüht ist, den durch die heutige Lage der Evangelienforschung gesteigerten Aufgaben der Exegese nach Kräften zu genügen. In Betreff des zweiten Evangeliums bleibt er bei seiner Anschauung, wonach dasselbe das älteste sein soll; um so werthvoller ist sein Zeugniß, daß in ihrer gegenwärtigen Gestalt diese Schrift keine Spuren davon aufweise, daß sie die spätere Ueberarbeitung einer älteren sei, welche Papias beschreibe. Dennoch bin ich überzeugt, daß, wenn er das Markusevangelium auf die Frage hin untersuchte, ob ihm nicht schon eine anderweitige geschichtliche Darstellung vorausgegangen sei, die es berücksichtige, ihm die Wahrnehmung nicht entgehen würde, daß Vieles in der Erzählung des Markus sich nur als secundäre Fassung einer Ueberlieferung fassen lasse, welche bei Matthäus ursprünglicher erhalten ist. Vielleicht würde es ihm dann auch nicht so unannehmbar erscheinen, wie es jetzt nach S. 226 der Fall ist, der vermeintlichen apostolischen Spruchsammlung wie Weiß einen Inhalt und eine Anlage zuzuerkennen, welche sie unserem jetzigen Matthäus möglichst nahe rückte. Freilich meine auch ich, daß diese dann nicht ohne Leidensgeschichte gedacht werden könne. Auf die Differenzen im Einzelnen einzugehen, die zwischen dem Verfasser und mir bestehen, habe ich, nachdem ich darüber in meiner eignen Schrift gehandelt, nicht mehr nöthig. Ich bemerke nur, daß Meyer jetzt seine frühere unhaltbare Fassung des $\tau\omicron\ \epsilon\iota\ \delta\iota\omega\eta$ (9, 23) mit der auch von mir aufgestellten richtigen vertauscht hat. Dagegen hat er der alten Lesart $\epsilon\sigma\tau\eta\kappa\omicron\tau\alpha$ (13, 14) nicht die nöthige Beachtung geschenkt. Dieselbe nach dem Substantiv $\beta\delta\iota\lambda\omicron\gamma\mu\alpha$ durch die Beziehung auf ein gedachtes $\tau\omicron\nu\ \alpha\upsilon\delta\iota\alpha\upsilon\tau\alpha$ zu erklären (S. 171), ist nicht viel besser, als wenn man Joh. 16, 14 das $\epsilon\kappa\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$ nach $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ durch ein statt des letzteren gedachtes $\alpha\epsilon\tau\epsilon\upsilon\varsigma$ rechtfertigen wollte. Vielmehr ist der Fall nach 2 Theß. 2, 6. 7 zu beurtheilen. — Was das Evangelium des Lukas anlangt, so hält es Meyer S. 224 durch Kol. 4, 11. 14 für entschieden, daß sein Verfasser ein Heide gewesen sei. Aber die Sache liegt so, daß der Verfasser sich als einen gebildeten Juden ver-räth und daß der nächstliegenden Annahme, er sei ein Jude, Kol. 4, 11. 14 nicht

entgegensteht, indem dort Lukas nicht als Heide von Juden unterschieden wird, sondern als Arzt von des Apostels übrigen Freunden, welche zum Theil dessen Berufsgenossen waren, wie z. B. Aristarchus, Markus, Jesus. Diese drei waren die einzigen jüdischen Berufsgenossen, an denen Paulus Freude haben konnte, aber nicht die einzigen Juden, so daß also für die Nationalität des Lukas hier lediglich nichts entschieden ist. Ebenso scheint es mir eine Verschiebung zu sein, wenn Meyer S. 231 von Luk. 21, 24 ausgeht, um die Abfassungszeit des Lukanischen Werkes zu bestimmen. Vielmehr gibt nämlich der Schluß der Apostelgeschichte, wie überhaupt der Gang der Erzählung in dem letzten Drittheil dieses Buches als nächste Wahrnehmung dieses an die Hand, daß Lukas sein Buch vollendet habe nach den ersten zwei Jahren der Gefangenschaft Pauli in Rom, und es widerspricht dem Luk. 21, 24 nicht, auch wenn man dort wie Meyer S. 553 die *καιροὶ ἐθρῶν*, über deren Ende und nicht Anfang Lukas redet, erst mit der Zerstörung Jerusalems, die dort geweissagt ist, beginnen läßt. Auch das halte ich für eine Verkennung der Lukanischen Erzählungsweise, wenn S. 385 f. die Meinung wiederholt wird, mit 9, 51 beginne Lukas den Bericht über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem. Man kann höchstens behaupten, daß die Quelle, aus welcher Lukas da schöpft, jenen Satz so gemeint habe. Denn der Ausdruck ist nicht Lukanisch und nichts verbürgt, daß z. B. nur gleich 9, 57—62 oder gar Kap. 10 derselben Quelle angehört habe. Dagegen liegt auf der Hand, daß Lukas von 9, 46 an lauter Sprüche Jesu zusammenstellt, die sich auf die Jüngerschaft beziehen, bei denen er nur eine Angabe über ihren historischen Anlaß nicht unterdrückt, sei es, daß er eine solche schon in seinen Quellen fand, sei es, daß er sie selbst erst versetzte. Das Erste ist z. B. 9, 51 f. der Fall, da mußte er die historische Einleitung heraufnehmen, weil sonst der Ausspruch Jesu gegen Jakobus und Johannes, den auch Meyer mit Recht für echt hält, Vers 55 unverständlich blieb. Was die Auffassung von Einzelheiten betrifft, so ist mir aufgefallen, daß in Luk. 1, 78 die älteste und beste Lesart *ἐπισημαίνεται*, für welche der Aorist erst nach Vers 68 eingeschwärzt ist, weder erwähnt, noch beurtheilt wird; und doch gibt sie erst rechten Sinn. Denn nun ist Gott Subjekt und *ἀνατολή* Apposition, *ἐξ ὧν* aber gehört mit *ἐπισημαίνει* zusammen: „mit welchem Erbarmen er uns besuchen wird als ein Lichtaufgang, um aus der Höhe“ u. s. w. Zur Erklärung des Ausdrucks reicht Jes. 9, 1 hin. Ebenso ist S. 294 f. verkannt, daß Lukas 2, 36. 37 die *πανθερία*, die Ehe und das Wittwenleben der Anna unterscheidet, daß *καὶ αὐτὴ* im Gegensatz zu *μετὰ ἀνδρός* steht, und zu beiden Bestimmungen *ζήσασα* gehört, wonach dann *ἔως ἐτ. ὀγδ. τ.* besagt, daß sie, die mit ihrem Manne zusammen sieben Jahre, für sich allein als Wittve (*καὶ αὐτὴ χήρα*) bis an 84 Jahre gelebt habe; ihr Alter kann also nicht viel unter 100 Jahren betragen haben. Endlich meine ich, daß Luk. 16, 18 nicht ein Beispiel ist (S. 497), sondern mit Bezug auf Röm. 7, 1 eine konkret bildliche Abwehr des Gedankens, als ob die Geltung des Gesetzes willkürlich durch das Eindringen in das Himmelreich aufgehoben werde. Uebrigens sollen diese wenigen Ausstellungen, die ich nicht verschweigen wollte, den hohen Werth nicht schmälern, welchen ich wie anderen, so auch dieser Arbeit des verdienten Verfassers beilege.

B. A. Lasonder, *disquisitio de linguae Paulinae idiomate*.
 Tom. I, 132 p. Tom. II, 152 p. Trajecti ad Rhenum, apud
 Bosch et filium. 1866.

In diesem Buche finden wir eine Untersuchung lexikalischer Art und eine andere, welche es mit der Grammatik und zwar näher der Syntax zu thun hat, derart geschieden, daß die erstere als specimen literarium behufs Erlangung der philosophischen, die andere als specimen theologicum zur Erlangung der theologischen Doctorwürde dienen konnte, wie der Verfasser in den Einleitungen ziemlich weitläufig auseinandersetzt. Er beabsichtigt, mit seiner Arbeit vor Allem der kritischen Entscheidung über die angefochtenen paulinischen Briefe zu dienen, und hat deshalb dem zweiten Theile probeweise eine Untersuchung längerer Stücke des Epheserbriefes angehängt, welche zeigen kann, wie das zuvor gesammelte und besprochene Material nutzbar zu verwenden ist. An der Möglichkeit wie an dem Nutzen einer sicheren Charakterisirung paulinischer Ausdrucksweise ist gewiß nicht zu zweifeln, aber auch die Einrichtung, die der Verfasser seiner Sammlung gegeben, und die Methode, die er verfolgt, verdienen mit seinem Fleiße entschiedene Anerkennung, wenn ich auch eine eingehende Berücksichtigung des Sprachgebrauches der Septuaginta, welche der Verfasser nur selten eintreten läßt, für unumgänglich nothwendig halte. Im ersten Bande sind in der Weise eines Lexikons alle Wörter zusammengestellt und übersetzt, welche erstens ausschließlich in den den Namen des Paulus tragenden Briefen vorkommen und sich dadurch als sein Eigenthum bekunden, zweitens die, welche im Neuen Testament allein bei Paulus sich finden, endlich die, welche in der angegebenen Bedeutung innerhalb des Neuen Testaments nur dieser Apostel darbietet. Als normgebend für das paulinische Idiom sind hierbei aber überall nur, was wohl deutlicher hätte gesagt werden können, die Briefe an die Römer, Korinther und Galater betrachtet, so daß nur die Wörter aufgezählt sind, welche sich in diesen Schriften finden, und nur die eigenthümlichen Bedeutungen und Verbindungen, in denen sie hier erscheinen, daher auch nur aus diesen Briefen die Belegstellen gegeben werden. Sonach ist das Lexikon speciell für den berechnet, der bei der Lectüre einer anderen paulinischen Schrift fragt, ob diese oder jene sprachliche Erscheinung der unbestritten paulinischen Redeweise, wie sie in jenen vier Briefen hervortritt, homogen sei oder nicht. Der Werth einer so begrenzten Arbeit ist natürlich lediglich durch die Zuverlässigkeit der Sammlung bedingt, welche sich erst bei längerem Gebrauche herausstellen kann. Als Fehler notire ich, daß S. 71 die Form קִיָּיִן Hos. 13, 14 auf קִיָּיִן zurückgeführt wird, als wenn קִיָּיִן geschrieben stände, anstatt auf das Nomen von einsilbiger Grundform קִיָּיִן , und daß ohne Weiteres S. 74 $\kappa\tau\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \pi\acute{\nu}\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ 2 Kor. 3, 18 übersetzt wird „der Herr des Geistes“, obwohl doch in den Zusammenhang nur paßt „der Geist des Herrn“ und die von der Sprache hergenommenen Einreden gegen diese Verbindung unbegründet sind. — Im zweiten Theile ist von demselben Gesichtspunkte aus nach der Ordnung der Winer'schen Grammatik der Versuch zu einer paulinischen Syntax gemacht, wobei aber auch die verwandten Erscheinungen in der Sprache anderer neutestamentlicher Autoren ausdrücklich in Betracht gezogen werden. Hier kommt es vor Allem auf einen gesicherten Text und eine begründete Auffassung des Sinnes an, und in demselben Maße, als diese schwanken, wird auch der Werth der auf sie gebauten

Beobachtungen unsicher. So sind es nach richtiger Auslegung von Mark. 9, 23 nicht bloß Paulus und Lukas, welche einem aus fremdem Zusammenhange genommenen Satze ein τό vorsetzen, wie II, S. 9 gesagt wird; so ist die S. 10 angeführte Stelle 2 Kor. 12, 2 kein Beweis, daß Paulus vor οὐρανός den Artikel fortläßt, indem εὼς τρίτον οὐρανοῦ nur sagt, daß er sich als durch einen ersten, zweiten bis zu einem dritten Himmel fortgeführt vorgekommen sei. Wer wird glauben, daß Paulus Attractionen gebildet habe, bei welchen nicht bloß das Demonstrativ vor dem Relativ, sondern auch die das Demonstrativ regierende Präposition (S. 12) ausgefallen sei, weil er einmal sagt (Röm. 10, 14): πῶς δὲ πιστεύουσιν οὗ οὐκ ἔχουσιν; was doch einfach sagen will: „wie sollen sie glauben, wo sie nicht gehört haben?“ So wird man schwerlich beistimmen können, wenn S. 14 εἰς ὑπὲρ τοῦ ἐρός als identisch mit ὑπὲρ ἀλλήλων bezeichnet wird, da dort ὑπὲρ τοῦ ἐρός und κατὰ τοῦ ἐρίου die Glieder des Gegensatzes sind. Daß οἰήκειν nur bei Paulus mit dem Dativ construirt werde (S. 17), ist eine sonderbare Bemerkung über Röm. 14, 4, nach welcher Stelle von πίπτει dasselbe zu sagen wäre; keinesfalls durfte sie mit Gal. 5, 1 begründet werden, wo nach der besten Lesart οἰήκατε οὐν einen neuen Satz eröffnet und τῇ ἐλευθερίᾳ in den vorhergehenden gehört. — Der Anhang über den paulinischen Charakter der Sprache des Epheserbriefes, II, S. 100—147, ist sehr sorgfältig und mit eingehender Berücksichtigung auch der deutschen kritischen Literatur gearbeitet, obwohl sich bisweilen eine zu genaue Kenntniß von dem vordrängt, was ein Fälscher geschrieben oder nicht geschrieben haben würde. Druckfehler sind sehr ungleich durch das Buch vertheilt; aber eigentlich sinnstörende habe ich außer etwa S. 98 interrogatione für interrogationi nicht zu notiren gefunden.

Kiel.

Klostermann.

Heinr. Aug. Wilh. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Epheser. Vierte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1867. 317 S.

Wie die neuen Auflagen der anderen Abtheilungen des Meyer'schen Gesamtkommentares über das Neue Testament, so bezeugt auch diese vierte Auflage des Epheserbriefes in erfreulicher Weise, daß der in seinen Bemühungen um ein gesichertes Verständniß des göttlichen Wortes ergraute Verfasser mit immer frischer Liebe und unverdrossenem Fleiße sein Werk zu fördern und durch Berücksichtigung der neueren Leistungen Anderer zu vervollständigen fortfährt. Um so lieber träte ich mit ihm in Verhandlung über die zahlreichen Punkte, an welchen mir seine Ansichten bedenklich oder verfehlt erscheinen, wenn nicht der diesen Anzeigen zugemessene Raum leider jede ausführliche Begründung der Ergebnisse eignen Studiums unmöglich machte. Besteht doch der Verfasser selbst (S. 17) unumwunden zu, daß ihm bei seiner eignen Auffassung dieses paulinische Sendschreiben mit seinem allgemeinen und in manchen Einzelheiten befremdlichen Inhalte ein noch weiterer Lösung harrendes Räthsel sei. Ich meine, man würde einen guten Schritt im Verständniß der Eigenart dieses Briefes weiter thun, wenn man von der von vornherein jedenfalls zweifelhaften Adresse, welche ihn an die Epheser gerichtet sein läßt, zunächst abläße und die Weise des Briefes, wie seine eignen ausdrücklichen Aussagen über seinen Zweck zum Ausgangspunkte der Untersuchung machte,

anstatt wie Meyer davon auszugehen, daß das Schreiben durch die Ueberschrift *ἐν Ἐφέσῳ* als ausschließlich für die ephesinische Gemeinde gültig gekennzeichnet sei. Denn er gibt eine eigne Erklärung über seinen Endzweck in diesem Schreiben, der die ganze Weise des Briefes zur Bestätigung dient, indem der Verfasser desselben, wie ich hier nicht begründen will, aber in einer der Redaction schon vor geraumer Zeit übergebenen Abhandlung zu begründen gesucht habe, 3, 3 ff. sagt, er habe diesen Brief verfaßt, um den Lesern die Möglichkeit zu gewähren, sich auch ohne persönlichen Austausch mit ihm durch Lesen über die Erkenntniß jedesmal unterrichten zu können, welche ihn bei der Predigt des Evangeliums und der Gründung der Heidenkirche geleitet habe. Derselbe soll also, mag der Apostel ferne oder nahe oder auch schon gestorben sein, ein bleibendes Denkmal für alle Zukunft von dem sein, was ihn bei derjenigen Thätigkeit getrieben hat, der auch die Gemeinde der Leser ihre Zugehörigkeit zur Kirche Christi verdankt. Eben dieses darzulegen, bemüht sich aber der Brief auch wirklich, wie jede eindringende Erforschung seines Ganges zeigt. Dann hat es aber auch nichts Befremdliches mehr, wenn wir in ihm keine Spuren einer durch rein persönliche oder temporelle Verhältnisse bestimmten Aeußerungsweise wahrzunehmen vermögen, wie in den übrigen Schreiben des Paulus; und wenn der Brief nicht für eine momentane Zeitlage, sondern für dauernde Bedürfnisse berechnet ist, so wird es von vornherein wahrscheinlich, daß er auch nicht den Zweck verfolgt habe, einer einzelnen Volksgemeinde zu dienen, sondern einem größeren Kreise, auf welchen noch in persönlicher Gegenwart zu wirken, der Apostel dem Gange seines Geschickes gemäß auf immer aufgegeben hatte. Da gewinnt dann das durch Basilius unterstützte Zeugniß der beiden ältesten Codices über das Fehlen von *ἐν Ἐφέσῳ* ein ganz anderes Gewicht, als Meyer ihm beimesen will. Ich begreife nicht, wie derselbe alle Ansichten über eine allgemeinere Bestimmung des Briefes mit der bloßen Berufung auf das Zeugniß der anderen Autoritäten meint niederschlagen zu können. Man kann ihm mit demselben Rechte entgegenhalten, daß das Fehlen jener Worte im Alterthum durch eine so sichere Tradition verbürgt gewesen sei, daß, wie das Beispiel des Basilius zeigt, auch wenn man in dem Briefe nur ein Schreiben an die Epheser sah und so sich der Möglichkeit der Erklärung beraubt hatte, man jene Thatjache um so fester hielt und lieber zum Grunde sublimen Spekulation machte, als sie beseitigte. Ich stimme Meyer bei, daß eine Ortsangabe in der Adresse nöthig sei, gebe auch zu, daß die Lücke erst durch kritische Beseitigung einer solchen entstanden ist; aber daß die beseitigte gerade *ἐν Ἐφέσῳ* gelautet habe, können wir nicht wissen, und am wenigsten kann er wissen, daß jene Kritik, welche bei den Abschriften die Ortsangabe wegdekretirte, auf bloßer Vermuthung beruht habe. Vielmehr spricht bei ihrem höchsten Alter Alles dafür, daß sie auf der historischen Kunde davon beruhte, daß der Brief, welcher nach einem mit bestimmter Ortsangabe versehenen Exemplare abzuschreiben war, für einen ganzen Kreis von Gemeinden geschrieben und nicht das ursprüngliche Eigenthum bloß der Gemeinde sei, welche etwa genannt sein mochte. Dazu kommt nicht bloß, daß Marcion Exemplare mit der Inschrift *ἐν Λαοδικείῳ* gekannt zu haben scheint, wie es schon früh solche mit *ἐν Ἐφέσῳ* gab, sondern auch, daß das, was über den von Laodikea nach Kolossä kommenden Brief des Paulus (Kol. 4, 16) sich erschließen läßt, auffällig mit unserem Epheserbriefe stimmt. Zunächst war dieses kein Brief, der ausschließlich für Laodikea bestimmt war, denn er sollte erstens, wie *ὅτι ἐν*

Laodiceas zeigt, auch nach Kolossä gelangen und er wird zweitens nicht *τῇ* *πρὸς Laodiceas* genannt. Sodann war er ohne spezielle Rücksichtnahme auf die besonderen laodicensischen Verhältnisse geschrieben, welche nach 2, 1 mit denen in Kolossä sich aufs nächste verhielten, da Paulus persönliche Grüße an jene Gemeinde erst durch den Kolosserbrief bestellt (4, 15), und was in jenem Briefe an Berücksichtigung der lokalen Verhältnisse vermißt wurde, durch die Mittheilung des auf solche berechneten Kolosserbriefes (4, 16) ersetzt wissen wollte. Hieraus erhellt ferner, daß jener Brief so allgemeinen Charakters war, daß er in Laodicea sowohl wie in Kolossä neben dem Kolosserbrief Nutzen schaffen konnte, andererseits aber so wenig auf die besonderen Verhältnisse von Laodicea und Kolossä berechnet, daß daneben für diese noch der Kolosserbrief nöthig erschien, d. h. er war ein an einen größeren Kreis von mit einander verkehrenden Gemeinden gerichtetes Schreiben, wie wir es in Wirklichkeit in unserem Epheserbriefe noch haben. Dazu stimmt denn endlich auch, wenn Paulus Eph. 6, 22 sagt, für die Befriedigung der aus dem Interesse am Apostel und aus der besonderen Lage der einzelnen Gemeinden erwachsenden Bedürfnisse seiner Leser nach Mittheilung von ihm habe er den Tychikus eigends abgeordnet (*εἰς αὐτὸ τοῦτο*), deshalb thue auch eine schriftliche Mittheilung über ihn selber, welche sie mit seiner Lage ebenso vertraut mache wie die ihm örtlich näher gelegenen Gemeinden, nicht noth. Denn *καὶ ὑμεῖς* Eph. 6, 21 gesellt nicht die Leser den Kolossern bei (S. 313), was ja ganz wunderbar wäre, sondern denjenigen Gemeinden, welche, um vom Apostel Kunde zu haben, dergleichen nicht auf Briefe von ihm zu warten brauchten. Vielleicht gefällt es dem Verfasser, sich durch diese leider nur wenige Punkte andeutenden Bemerkungen zu einer Revision seines Urtheils bestimmen zu lassen.

Kiel.

Klostermann.

Karl Braune, die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper, unter dem Gesamttitel: theologisch-homiletisches Bibelwerk n. s. w. von J. P. Lange. Des N. Testaments Theil IX. Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing, 1867. 298 S.

Dieses mit Geist und Fleiß geschriebene Buch, über dessen nicht direkt wissenschaftliche Seite ich nicht urtheilen kann, nimmt nach seinem exegetischen Theile eine ehrenwerthe Stellung in der Literatur über die in ihm behandelten drei Briefe ein, wie jede Vergleichung mit dem gleichzeitig erschienenen anerkannten Meyerschen Kommentare über den Epheserbrief zeigen kann. In manchen Stücken hat der Verf. Meyer gegenüber das Richtige; wenigstens pflichte ich ihm darin bei, daß er die beiden ersten Briefe nicht aus Cäsarea, sondern aus Rom datirt, daß er den Epheserbrief zeitlich dem Kolosserbriefe vorsetzt und daß er jede Beziehung des *καὶ* Eph. 6, 21 auf die Kolosser abweist. Ebenso in Einzelheiten des exegetischen Verständnisses, wie z. B., wenn er gegen Meyer Eph. 1, 3 *ὁ πρὸς καὶ κατὰ* als einheitsliches Regens des folgenden Genitivs faßt, 2, 1 und 5 den Tod und die Wiedererweckung der Leser nicht gegen die eigene Deutung des Apostels, der zu *ἐκ νεκρῶν* sowohl in 2, 1 als 5 *τοὺς παρὰ τοῦ νεκροῦ* hinzusetzt und auch nach Röm. 7, 10 gar nicht anders verstanden werden darf, auf eine leibliche Zukunft, sondern auf gegenwärtige Zustände und Thatfachen bezieht, oder wenn er 3, 1 nicht *καὶ* ergänzt, sondern Satzabbruch annimmt, freilich ohne

zu erkennen, daß die Wiederaufnahme erst in B. 14 erfolgt und nicht schon B. 8, welcher nicht mit ἐμοί, sondern wegen des Gegensatzes von τῷ ἐλαχιστοτέρῳ schon mit κατὰ τὴν ἐρέγγειαν τῆς δουλείας αὐτοῦ in B. 7 beginnen sollte. In anderen Punkten dagegen hat Meyer gegen ihn Recht, wie z. B. in der Behauptung, daß in 1, 13. 14 das καὶ ὑμεῖς von Heidenchristen als solchen gelte. Nur muß man dann auch anerkennen, was Meyer nicht thut, daß mit Harleß in 1, 12 τοὺς προσηλυτίτας κτλ. mit εἶναι Prädikat zu ἡμᾶς ist und dieses die jüdische Urgemeinde bezeichnete. Um diese Fassung aufrecht zu erhalten, ist aber auch nöthig, ἐκκληρώθημεν in seinem griechischen Gebrauche, „uns hat das Loos betroffen“, zu nehmen und nicht erst hier, wie Harleß thut, sondern schon mit dem ἡμᾶς B. 8 nach der eigenen Erklärung des Apostels 3, 5 die jüdischen Anhänger der christlichen Gemeinde bezeichnet sein zu lassen, denen die Gnade Gottes in Christo die über ihre Erwartung hinausgehende Erkenntniß hat zu Theil werden lassen, daß das Werk Christi ein die ganze Welt umspannendes sei (B. 8 — 10). Die Erklärung von Eph. 2, 2 f. vermeidet zwar die Abenteuerlichkeit der Meyer'schen Deutung von dem Fürsten der Luftmacht, aber sie trifft die Meinung des Apostels nicht, nach welcher ὁ ἀὴρ τοῦ πνεύματος ein einheitlicher Begriff ist, in welchem der gewählte sinnliche Ausdruck ἀὴρ durch den folgenden Genitiv als bildlich gesichert wird, die Geistesluft, das Geisteswehen, welches jetzt seine Wirkungen hervortreibt in den Söhnen des Ungehorsams, gleichwie Ps. 18, 16 πνεύματος durch ὄργης, 2 S. 22, 16 durch θυμὸν αὐτοῦ erklärend näher bestimmt wird, nachdem das προὐς oder ἐμπρεύσεως vorher die sinnliche Deutung von πνεύματος als „des Windes“ nahegelegt hatte. Wichtig werden die νιοὶ ἀπειθείας von den dem Evangelium feindlich sich verschließenden Juden und Heiden gedeutet. Aber der Verfasser so wenig wie die bisherigen Autoren haben erkannt, daß dann auch B. 3 ἡμεῖς nicht die Judenthristen, sondern die Christen gegenüber den den Glauben Weigernden bezeichnen muß. Sie wandelten einst unter denen, welche jetzt, während sie glaubten, sich zum Unglauben entschieden haben, und waren deshalb wie diese τέκνα ὄργης, aber im Gegensatz zu dem, was sie durch Gottes Gnade im Glauben und was die Anderen durch den eigenen Akt des Unglaubens geworden sind, waren sie jenes nur γύοι, aber in diesem Sinne auch wirklich. Dem Satze καὶ ὅτις ἡμᾶς νεκροὺς τ. παρὰ π. 2, 5 hat weder Meyer noch Braune eine nothwendige Stelle anweisen können, weil sie ihn zu συνεζωοποιήσας in näheres Verhältniß setzen, jener darin ein zweites Motiv neben διὰ τὴν π. ἀγάπην erblickend, was völlig überflüssig war, dieser ihn mit dem πλουτοῖς ὡν parallelisirend, obwohl dem die Ungleichartigkeit der Begriffe widerstreitet. In Wirklichkeit gehört jener Partizipialsatz in den Relativsatz ἢ ἡγάπησεν ἡμᾶς und ist zu übersetzen: „wegen seiner großen Liebe, mit welcher er uns liebte, auch als wir unsererseits durch die Uebertretungen todt waren“, und es vergleicht sich in Sinn und Ausdruck Röm. 5, 8. In 2, 12. 13. hat Braune richtig erkannt, daß χωρὶς Χριστοῦ nicht das Prädikat, sondern ein dasselbe vorbereitender Satz ist, zu übersetzen „indem oder weil ohne einen Christ“, und daß ἐν Χριστῷ Ἰησ. B. 13 ihm genau entspricht. Da aber οἱ ποτε ὄντες κτλ. nicht ebenso dem Prädikate ἀπηλλοτριωμένοι κτλ. in B. 12 entspricht, so hätte er auch erkennen sollen, daß der mit ἐννὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησ. begonnene Satz erst in B. 19 durch ἐστὶ συνεπολιταὶ seinen beabsichtigten Schluß erhält, daß also B. 13^b — 18 eine Digression bilden, welche die Wiederaufnahme von B. 12 durch ἅμα οὖν οὐκ ἐστὶ ἐστὶ

ἐξ' αὐτοῦ nöthig machte, damit der Gegensatz, den der Apostel intendirte, seinen deutlichen Ausdruck behalte. Dann ist aber οὐ ποτε ὄντες — ἐγενήθητε entgegen der bisherigen Auffassung als Relativsatz zu betrachten. Auch in 2, 14 f. macht Braune einen Ansatz zum Besseren, indem er gegen Meyer τὴν ἐχθρὰν von τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ löst. Aber er hätte auch λύσας abtrennen müssen. Denn läßt man λύσας τὴν ἐχθρὰν ἐν τῇ σ. αὐτοῦ aus, so ergibt sich, daß τὸν νόμον τῶν ἔθν. ἐν δ. erklärende Apposition zu τὸ μεσότοιχον ist: „er, der das Beiderseitige zu Einem gemacht hat und die Zwischenwand des Zaunes, das Gesetz der sagungsweißen Gebote außer Geltung setzte“. Dazwischen tritt λύσας τὴν ἐχθρὰν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, um auszudrücken, wie und womit Christus diese Annullirung vollbracht habe. Doch in der Verkennung dieses Satzes hat Braune alle Ausleger zu Genossen, gleichwie mir in der Stelle Kol. 3, 10 das Richtige noch nicht gefunden zu sein scheint. Braune faßt da Gott als den κτίσας, aber nach Eph. 2, 15 und dem Zusammenhange ist es vielmehr Christus. Vorher gegangen ist die Mahnung, nicht mehr gegen einander zu lügen (B. 9), es folgt B. 12 die zu lauterer Liebe und barmherziger brüderlicher Gemeinschaft. Beides gründet sich auf die dem neuen Menschen eigne Erkenntniß, nach welcher er in den Mitchristen nach B. 11 nicht mehr die natürlichen Gegensätze gegen sein eigenes Selbst wahrnimmt, sondern Christum. Da kann τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωιν καὶ εἰκόνα τοῦ κτιστῆρος αὐτοῦ nichts Anderes bedeuten als „erneuert zu einer bildweisen Erkenntniß dessen, der ihn geschaffen“, zu einer Erkenntniß Christi, welche überall im Mitchristen das Bild Christi sieht und deshalb sich nicht mehr durch den natürlichen Gegensatz zu ihm bestimmen läßt. Endlich, um auch den Philipperbrief zu berühren, dessen Erklärung durch Weiß Braune weder S. 241 aufführt, noch auch gekannt zu haben scheint, so halte ich es für verfehlt, wenn der Verfasser in 1, 21 bei der herkömmlichen Satzauffassung stehen bleibt. Der Satz: „mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn“, klingt uns zwar vertraut, hat aber gar keine Pointe. Vielmehr ist ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστός nur eine kurze Parenthese, wie Eph. 2, 5, und καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος ist die Apodosis zu dem mit οὕτω in B. 20 beginnenden Vordersatze, indem hinter ἐλπίδα μου ein Punkt stehen muß. Paulus sagt nämlich: „Weil ich in keinem Stücke beschämt dastehen werde, sondern in aller Freimüthigkeit, wie bisher allezeit, so auch jetzt Christus verherrlicht werden wird an meinem Leibe; sei es durch Lebenbleiben, sei es durch Tod — denn mir ist das Leben Christus —, so ist auch das Sterben Gewinn.“

Doch es würde zu weit führen, wenn ich im Einzelnen aufführen wollte, was auch nach dieser Arbeit für die Auslegung dieser Briefe noch zu thun ist, und ich schließe lieber mit dem Ausdrucke der Anerkennung für das, was der Verfasser zur Förderung derselben überhaupt beigetragen hat.

Kiel.

Klostermann.

Woldemar Gottlob Schmidt, Dr., theol. Lic., außerordentlicher Professor der Theologie in Leipzig: Der Lehrgehalt des Jacobusbriefes. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Leipzig, Hinrichs, 1869. VI und 186 S. 8.

Das Büchlein ist in der That ein tüchtiger Beitrag zu den Arbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie, welche gegenwärtig in reger Bewegung sind.

Zwar beschränkt sich der Verfasser nicht auf den Lehrgehalt allein. Von den neun Paragraphen, in welche die Untersuchung zerfällt, behandeln nur fünf (§. 3 — 7) die Lehre des Jacobusbriefes. Die zwei ersten Paragraphen erörtern den Charakter des Briefes und die Veranlassung, aus der er geschrieben ist, und §. 8 stellt über die Person des Jacobus, sowie über Zeit und Ort der Abfassung Untersuchungen an, wobei man nur zu fragen hat, warum diese Punkte getrennt von den Gegenständen der zwei ersten Paragraphen (Charakter und Veranlassung des Briefes) und nicht lieber im Zusammenhang damit behandelt worden sind. Die genannten Paragraphen gehören eigentlich der Einleitungswissenschaft an. Und gewiß ist dem Verfasser daraus ein Vorwurf nicht zu machen. Es gibt nicht wenige Fragen der biblischen Theologie, welche ohne Berücksichtigung der Ergebnisse der Hagiogik durchaus nicht treffend und sachgemäß beantwortet werden können. Zu diesen gehört auch die Frage über den Werth des Jacobusbriefes nach seinem Lehrgehalt. — §. 9 faßt den Brief in seinem Verhältniß zum paulinischen Christenthum in's Auge, was im Grunde nur ein Excurs ist zu einem Lehrstück des Briefes (§. 6. die Rechtfertigung). Der Verfasser vertheilt nämlich den lehrhaften Stoff des Jacobusbriefes in folgende fünf Hauptstücke: §. 3. die soteriologischen Voraussetzungen, §. 4. die Sünde, §. 5. die Wiedergeburt, Glaube und Werke, §. 6. die Rechtfertigung, §. 7. das christliche Leben. Hier liegt der Kern des Buches. Und wir nehmen keinen Anstand auszusprechen, daß nach unserem Urtheil der Lehrgehalt des Briefes in der Hauptsache treu und wahr herausgehoben ist. In der Beurtheilung des Jacobusbriefes ist nicht bloß erst in neuester Zeit, z. B. von Baur und seiner Schule, sondern schon von Luther und von Biesen, die ihm auch in diesem Stücke folgen zu müssen glaubten, darin gefehlt worden, daß man der Lehre des Briefes den speciell christlichen Charakter fast ganz absprach. Der Verfasser hat dagegen durch sorgfältiges Abwägen und liebendes Sichversenken in Eigenthümlichkeit und Gedanken des Briefes das Ergebnis gewonnen und gesichert, daß Jacobus in der That sich als „Diener Gottes und des Herrn Jesu Christi“ erweist, wie er sich im Eingang selbst nennt. Hierbei drohte indeß eine andere Gefahr, nämlich die Versuchung, eher zu viel hinzulegen in die Sätze und Begriffe, welche Jacobus aufstellt. Allein der Verfasser hat diese Klippe glücklich zu meiden gewußt, zum Beispiel beim Christusbild des Jacobus. Verfasser behauptet mit vollem Recht, daß der Christusbegriff des Briefes von Ebionitismus frei ist; er weist nach, daß Jacobus die königliche Herrlichkeit des erhöhten Erlösers vollkommen bezeugt, während die prophetische Thätigkeit Jesu den Grundzug bildet im Christusbilde des Briefes; daß aber das hohepriesterliche Walten Christi im Briefe nicht ebenso hervortritt, daß insbesondere die Versöhnung durch Jesu Kreuzestod nicht ausdrücklich erwähnt wird, gibt Verfasser unvorgehen zu (§. 69 ff., besonders 75 ff.). Daß man im Einzelnen einen Ergebnissen allenthalben zustimmen könne, wollen wir damit nicht behaupten. So scheint uns z. B. in dem Vaternamen Gottes 3, 9 mehr zu liegen als bloß der Gedanke, daß Gott den Menschen geschaffen hat nach seinem Bilde, wie Schmidt S. 67 auslegt; wir glauben nicht, daß die zweite Hälfte des Verses dazu berechtige, das *πατήρ* auf die Schöpfung zu beschränken, vielmehr dürfte auf Grund des *ἀπεκάλυπεν ἡμᾶς* 1, 18 an die neue Schöpfung, an die Wiedergeburt durch das Wort der Wahrheit gedacht sein, und das um so mehr, als die Worte *ἐκλογόμεν* — *πατέρα* wie eine Anspielung klingen auf die im christlichen Gemeindegottesdienst üblichen Lobgesänge und Gebete, in welchen Gott als der

Vater unseres Herrn Jesu Christi, als „unser Vater“ in Christo gepriesen wird. Ferner wird es wohl kaum weiter führen als zu einem Wortstreit, wenn der Verfasser einer früheren Aeußerung des Referenten entgegentritt, des Inhalts, daß der Begriff des *τέλειον* der eigenthümliche Grundgedanke des Jacobus sei (S. 101, Anm.). Man braucht nur zusammenzufassen, was Schmidt selbst an verschiedenen Stellen seiner Untersuchung getrennt entwickelt, z. B. S. 63. 101. 103. 131, so bekommt man das Ergebnis: Jacobus hebt objectiv an den göttlichen Gaben, insbesondere an der Offenbarung Gottes in Christo, und subjectiv an dem rechtschaffenen Christen (1, 4. 3, 2), am Glauben (*πίστις* — *ἐτελειώθη*, 2, 22), am Werk (1, 4) das *τέλειον* als den bezeichnendsten, unerläßlichsten Grundzug hervor; er rügt nichts stärker als den Mangel an solcher Gediegenheit (*ἀνθρωπότητος κενός* 2, 20, *διάρητος* 1, 8. 4, 8, *μάταιος θρησκεία* 1, 26). Ebenso dürfte es kaum über den Streit um Worte hinausgehen, wenn der Verfasser S. 61 Verwahrung dagegen einlegt, daß man dem Jacobus die Anschauung des Christenthums als eines neuen vollkommenen *νόμος* zuschreibe; denn nur eine Seite später gibt er selbst zu, daß Jacobus das Christenthum „vorwiegend unter den Gesichtspunkt des Gesetzes stelle“.

Doch genug hievon. Die Auslegung des Einzelnen hat der Verfasser sich angelegen sein lassen. Alle irgend bedeutenderen oder schwierigeren Stellen hat er (zumal in den Anmerkungen am Rande) sorgfältig beleuchtet, und zwar mit solcher Umsicht und gesundem exegetischen Urtheil, daß wir uns nur selten zur Einsprache aufgefordert fühlen würden. In dieser Hinsicht, sowie in Betracht der isagogischen Fragen hat der Verf. das Verdienst, die bisherigen Erörterungen aus älterer und neuerer Zeit in seltener Vollständigkeit und mit rühmlicher Belesenheit zusammengefaßt zu haben, so daß sein Buch nach dieser Seite hin ein wahres Repertorium darstellt. Besonders ist die Untersuchung über die „Brüder des Herrn“ der Erwähnung werth, sowie die Charakteristik des Jacobus selbst, S. 148 ff., welcher wir unsere ungetheilte Zustimmung geben können. Als vorzüglich gelungen und selbstständig nennen wir noch mit Vergnügen die in S. 9 gegebene Zeichnung der paulinischen Lehre in ihren Grundzügen, welche wir in der That als ebenso bündig wie treffend charakterisiren können. Die Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Lehre des Jacobus zu dem paulinischen Lehrbegriffe steht, enthält manches Gute. Insbesondere leuchtet uns die Formel ein, worin der Verfasser S. 179 die Differenz zwischen beiden Lehrbegriffen kurz zusammenfaßt: „Nach Jacobus vollenden die Werke nicht die Rechtfertigung, sondern den Glauben, und nach Paulus vollenden die Werke nicht den Glauben, sondern erweisen denselben.“

Die Sprache des Verfassers erhebt sich zwar niemals zu höherem Schwung, aber sie empfiehlt sich durch ihre klare und schlichte, maassvolle Art und Weise. Eine Kleinigkeit, die wohl noch manchen Leser fremdartig anmuthen wird, ist das seltsame „anderns“ statt „andererseits“, nach der Analogie von „erstens“ gebildet und in dem kurzen Buche öfter wiederkehrend, während es dem Ref. in seiner Lectüre sonst noch niemals vorgekommen ist.

Die Ausstattung ist sehr anständig. Druckfehler finden sich weder viele noch bedeutende. Die einzige wirklich sinnentstellende Irrung, welche fast auf einem Schreibfehler zu beruhen scheint, findet sich S. 176 in einem Citat, wo wir zweimal *opera legis* lesen, statt daß offenbar das erstemal *opera fidei* stehen sollte.

Möge der Verfasser fortfahren, mit solchen anspruchlosen, aber gewissenhaften Arbeiten treuen Fleißes und redlicher Forschung die theologische Wissenschaft zu pflegen! Es wird nicht an Männern fehlen, die ihm dafür Dank wissen.
Leipzig.

Dr. G. Seckler.

Historische Theologie.

Aemil. Schuerer, de controversiis paschalibus II. p. Chr. n. saeculo exortis commentatio historica. Leipzig, Lorenz, 1869.
75 S. 8.

Nachdem die eingehenden Verhandlungen über den Paschastreit längere Zeit geruht, hat der Verf. sie durch seine Abhandlung, die er zum Behuf seiner am 26. Juli 1869 zu Leipzig erfolgten Habilitation geschrieben hat, wieder aufgenommen. Er hält mit Baur und Hilgenfeld die Quartodecimaner in den Fragmenten der Paschachronik für die Kleinasiaten; er befreit die seiner Zeit von Weigel und mir vertretene Auffassung der kleinasiatischen Feier mit unverkennbarer Absichtlichkeit, obgleich er nicht umhin kann, sich einzelne Momente derselben anzueignen, und entscheidet sich schließlich für die nach Lücke und Gieseler von de Wette, Hase, Bleek u. A. versuchte Lösung des Problems.

Zur Erklärung der Fragmente des Apollinaris, Hippolytus und Clemens hat er nichts Neues gebracht, aber als entscheidendes Argument S. 39 ff. des Eusebius Schrift *περί τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς* mit um so größerer Zuversicht in den Kampf geführt, als sie evident beweisen soll, daß die von jenen drei Vätern bestrittenen Quartodecimaner nur die Kleinasiaten sein können. Wenn er dabei den Ausdruck der Verwunderung nicht unterdrückt, daß dieses von Angelo Mai aus der Catena des Nicetas ausgeschriebene, zuerst 1825 in der Nova collectio I, 247 ff. und dann nochmals in der Nova bibliotheca IV, 208 publicirte, seitdem auch von Migne in Bd. 24 der gr. Patrologie abgedruckte Fragment bis jetzt den Gelehrten entgangen sei, so hat er allerdings Recht; hat doch selbst Semisch in seinem Artikel „Eusebius“ in Herzog's Realencyclopädie, Bd. IV, S. 236, diese Schrift unter den völlig verlorenen aufgeführt. Was mich betrifft, so darf ich mich für meine mehrjährige Bekanntschaft damit auf den Gebrauch beziehen, den ich davon für die Abendmahlslehre des Eusebius (Jahrb. f. D. Theologie, Bd. X, S. 105 ff.) gemacht habe. Für das Verständniß des Paschastreites scheint mir das Fragment nicht die Bedeutung zu haben, die ihm der Verfasser beilegt. Beachten wir zunächst die Composition desselben, so heben sich drei Parthien durch ihren Inhalt sehr deutlich gegen einander ab. Die erste, zugleich die größere, weist c. 1—7 den typischen Charakter der alttestamentlichen Paschafeier nach und zeigt, daß die Bilder derselben durch das Opfer Christi, des wahren Paschalammes, ihre Erfüllung gefunden und daß ihre Realität in der Festordnung der universalen Kirche, insbesondere in der Sonntagscommunion, dem vergeistigten Paschamahle, trenn bewahrt werde. Der zweite Abschnitt berührt (c. 8 zu Anfang) kurz die Erledigung des Paschastreites durch die Synode von Nicäa; Eusebius lehnt dabei jedes nähere Eingehen auf die Verhandlungen ab (*ἐλέγεται μὲν ὅσα καὶ ἐλέγεται*) und beschränkt sich auf die Angabe des Erfolges: die Mor-

genländer gaben nach, trennten sich von den Mördern des Herrn, schlossen sich den übrigen Christen an und ermöglichten so die Einheit des Festes in der Kirche. Der dritte Theil, von dem wir nur ein Stück besitzen (c. 8, Mitte, bis c. 12) enthält die Polemik. Er eröffnet mit der Einrede eines Quartodecimaners (eingeleitet durch die Worte: *εἰ δὲ τις εἴποι*), daß die Jünger am ersten Tage der Äzymen den Herrn gefragt hätten¹⁾, wo sie ihm das Paschamahl bereiten sollten. Da sich der Einwurf unmittelbar an den kurzen Bericht über die Synode schließt, so ist es für Hrn. Schürer „klarer als das Licht“, daß dieser Opponent die Gegner des nicänischen Decretes, die Bischöfe und Gemeinden Kleinasiens, repräsentire, daß somit auch diese sich für ihre Feier auf das Paschamahl des Herrn an diesem Tage berufen haben müssen, daß sie folglich mit den in der Paschachronik bestrittenen Gegnern völlig zusammenfallen. Trotz des Scheines, den dieser Schluß für sich hat, halte ich ihn für unsicher und gewagt. Die Einrede des Quartodecimaners kann nicht speciell auf das nicänische Decret bezogen werden, weil Eusebius dieses mit keinem Worte erwähnt, vielmehr jedes Eingehen auf die Verhandlungen sich ausdrücklich versagt hat, sie setzt vielmehr, wie man aus ihrem Inhalte und aus der Gegenargumentation des Eusebius ersieht, den Satz voraus, daß es Christen nicht gezieme, mit den Juden das Pascha zu halten; ist auch derselbe in dem Vorhergehenden nicht direct ausgesprochen, so läßt er sich doch — wenn man nicht an der Integrität des Textes zweifelt — allenfalls aus der Aussage ergänzen, die Morgenländer hätten sich von den Mördern des Herrn, mit denen sie bis dahin zusammengegangen, zu Nicäa getrennt. Allein diese These traf nicht bloß auf die Kleinasiaten, sondern auf den Quartodecimanismus in allen seinen Schattirungen zu und wurde ihm von Anfang an entgegengehalten. Daß der Opponent freilich zu jener Parthei gehört haben müsse, welche Apollinaris, Hippolytus und Clemens bestritten haben, ist ungewißhaft, daß aber diese Parthei die kleinasiatische Kirche gewesen, hat Eusebius weder gesagt, noch ist es aus der fragmentarischen Gestalt, in der seine Schrift uns vorliegt²⁾, sicher zu erkennen. Denn die unbestimmte

¹⁾ Es ist daher auch nicht geschickt, daß Angelo Mai die Worte: *εἰ δὲ τις εἴποι κτλ.*, anstatt mit ihnen ein neues Capitel zu beginnen, durch ein Semicolon mit dem Vorhergehenden verbunden hat.

²⁾ Dieser fragmentarische Charakter scheint mir nicht bloß in dem Fehlen des Schlusses zu liegen. Es ist bekannt, daß die Verfasser der Catenen den Text der von ihnen benutzten Väter nicht immer mit urkundlicher Treue abschrieben, sondern häufig zusammenzogen und sich überdies Auslassungen erlaubten. Da eine Stelle unseres Fragments, c. 3, auch in der Catene des Macarius Chrysologus und zwar in ausgeführterer Gestalt erhalten ist, und dieser, wie auch Mai sieht, seinen erweiterten Text aus Eusebius selbst entnommen haben wird, so dürfte die Annahme von Verkürzungen auch bei Nicetas schwer abzuweisen sein. Wenn ferner die lateinische Catena des B. Corderius zum Evangelium Lucä unser Fragment, aber noch weit mehr verkürzt und mit Auslassung von c. 6 und 8, sowie des größeren Theiles der beiden letzten Capitel, wiedergiebt, so dürfte es wiederum fraglich sein, ob sich nicht auch Nicetas das gleiche Verfahren erlaubt habe. Zwar verläuft der erste Theil in wohlgeordnetem und geschlossenem Zusammenhange, dagegen tritt die Notiz, daß der Paschastreit, *τὸ περὶ τοῦ πάσχα ἔρημα*, vor die Synode gebracht worden sei, ohne allen Uebergang, ohne alle vorgängige Andeutung, daß darüber unter den Christen ein Streit bestanden und um was es sich dabei gehandelt habe, so plötzlich und abgerissen auf, daß der Verdacht einer größeren Lücke sich mir unwillkürlich aufdrängt. Nicht minder und überraschend

Formel, womit er den Gegner redend einführt: *εἰ δὲ τις εἶποι*, zeigt, daß seine Widerlegung in rein dialektischem Verfahren mit Absehen von allem Concreten und Persönlichen sich den Widerspruch nur als einen logisch denkbaren vergegenwärtigt. Ueberdies fehlt der Schluß dieser Widerlegung; es ist daher sehr wohl möglich, daß er auch die übrigen Einwendungen, die im Laufe der Zeit gegen die katholische Paschafeier erhoben wurden, in ähnlicher Weise aufgeführt und erledigt hat und daß in dem Fragmente nur die erste derselben mit den bezüglichen Gegenbemerkungen auf uns gekommen ist. Nur wer mit dem Verfasser von vornherein sich darüber einig weiß, daß es nur eine einzige Parthei von Quartodecimanern gegeben habe, wird darum dem Argumente, welches sich auf dieses Fragment stützt, einen so entscheidenden Werth beilegen. Daß aber Eusebius jene Fraktion und ihre Einwürfe in seine Bestreitung mit hineinzieht, kann schon durch die Rücksicht auf Vollständigkeit motivirt sein, wenn nicht vielleicht durch das polemische Interesse, auf die Kleinasiaten den Schein des Judenthums zu werfen. Wie grell sticht doch die gehässige Insinuation, sie wären mit den Mördern des Herrn zusammengegangen, gegen die ruhige und objectiv gehaltene Darstellung des Streites in der Kirchengeschichte ab!

Da wir nun einmal diesen Paschatractat besprechen, können wir nicht umhin, eine wesentliche Seite desselben herauszuheben, die zugleich ein helles Streiflicht auf die Behauptung des Herrn Sch. wirft, in seiner Bestreitung des Quartodecimaners habe sich Eusebius so enge an die Beweisführung des Apollinaris, Hippolytus und Clemens angeschlossen, daß man nothwendig annehmen müsse, er habe die Schrift des letzteren bei der Abfassung der seinigen vor sich gehabt und benutzt. Er scheint dabei das 12. Capitel ganz übersehen zu haben. Eusebius stellt sich darin nämlich auf dieselbe Basis chronologischer Anschauung über das letzte Paschamahl und den Todestag des Herrn, wie die Gegner, und bestreitet nur, daß man aus dem Vorgange des Herrn als einer rein geschichtlichen Thatsache ein zwingendes Gebot für die kirchliche Sitte ableiten dürfe. Er tritt damit in entschiedenem Gegensatz zu jenen Vätern: während diese sämmtlich von der Voraussetzung ausgingen, daß Jesus am 14. gestorben und daß darum sein letztes Mahl kein geselliges Pascha gewesen sein könne, hat er dagegen nach Eusebius am 14. ein geselliges Paschamahl gehalten, die Juden aber sind zur Strafe für ihre Todfeindschaft gegen die Wahrheit sofort in ihrer Paschaberechnung irre geworden und haben gegen die Vorschrift des Gesetzes ihr Mahl erst am folgenden, nämlich „am zweiten Tage der Nymen, am funfzehnten Tage des Mondlaufs“, veranstaltet. Deshalb sage Lucas: *ἡλθεν ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* [nämlich *ἡ πρώτη*], *ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα*. Selbstverständlich konnte er nun auch nicht mehr

schließen sich an den geschichtlichen Bericht über den Erfolg der Synode die Worte *εἰ δὲ τις εἶποι* mit der Einwendung des Quartodecimaners. Eine so bestimmte Gegenrede setzt doch eine ebenso bestimmte Behauptung voraus, der sie entgegentritt; eine solche sucht man im Vorhergehenden vergeblich, und wenn man sie sich auch zur Noth ergänzen kann, so fragt sich doch, wer an uns diese Zumuthung gestellt hat, ob der Schriftsteller oder erst der Epitomator durch willkürliche Auslassung. Von dieser Erwägung geleitet, habe ich schon vor sechs Jahren (a. a. O.) die Publication Ma's nicht als ein Fragment, sondern als Fragmente bezeichnet. Unter diesem Eindrucke scheint mir die Folgerung, die sich auf den knappen Anschluß der Worte *εἰ δὲ τις εἶποι κτλ.* an den Bericht über die Synode stützt, noch viel problematischer.

mit jenen älteren Vätern sagen: „Als das wahre Paschalamm mußte er auch am 14., dem gesetzlichen Tage des Paschaopfers, sterben“, sondern er stumpfte jenes scharfe Zusammentreffen des Typus und der Realität zu einem bloß ungefähren ab: als das wahre Paschalamm habe Jesus um die Zeit der jüdischen Äzymen (*κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ ἰορδαῖνοῦ πάσχα τῶν ἀζύμων*, c. 6) gelitten und sei wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt worden. Damit bricht aber auch seine eigene Argumentation in sich zusammen, denn wenn die Mörder des Herrn ihr Paschamahl gegen das Gesetz am 15., die Quartodecimaner aber nach dem Vorgange Christi ihr Paschafest am 14. gehalten haben, so sind sie auch in ihrem Paschatermine nicht mit jenen zusammengegangen. Es darf uns nicht befremden, daß trotz des Lobes, das Constantin dem Eusebius für diese Schrift erteilte, Spätere, wie Johannes Philoponus, wieder zu den in ihr aufgegebenen chronologischen Bestimmungen zurückkehrten, die nachmals der griechischen Kirche im Streite mit den Lateinern so ersprießliche Dienste leisten sollten.

Weizel's Deutung der kleinasiatischen Feier, der auch ich gefolgt bin, ging theils von der Darstellung der Differenz bei Eusebius (h. e. V, 23) im Zusammenhange mit der vielfach bezugten Bedeutung des Fastens und der Eucharistie in der alten Kirche aus, theils gründete sie sich auf die Nachrichten, die wir über die Quartodecimaner aus dem 4. und 5. Jahrhundert haben. Man hat die letzteren dadurch zu entfräften gesucht, daß man den Quartodecimanismus des Tricentius und der einen Fraction bei Epiphanius, die ihre Paschafeier auf den 25. März als den in den Actis Pilati erwähnten Todestag Jesu verlegte, bestritt und sie als Ausläufer der römisch-alexandrinischen Observanz charakterisirte, dem Theodoret aber als einem zu späten Zeugen die Glaubwürdigkeit in diesem Punkte absprach. In Betreff des Tricentius und des Theodoret hat sich Hr. Sch. diese Ansicht ohne Bedenken angeeignet, in Betreff jener Quartodecimaner bei Epiphanius glaubte er die Frage auf sich beruhen lassen zu müssen und ist eher geneigt, eine spätere Alterirung in der Gewohnheit anzunehmen, eine Annahme, über deren Unwahrscheinlichkeit ich mich schon früher ausgesprochen habe. Allein daß die von Epiphanius geschilderte Parthei wirklich von den Quartodecimanern und nicht von der abendländischen Festordnung ausgegangen ist, wird schon durch die Thatsache außer Zweifel gesetzt, daß diejenigen von ihnen, welche in Kappadocien wohnten, dem 25. März den Vollmond vor diesem Tage substituirt, also das julianische Datum wieder mit der Phase des Mondlaufs auszugleichen suchten. Auch wird dieß durch die *μία ἡμέρα τοῦ πάσχα*, welche bei Epiphanius als das gemeinsame Merkmal aller von ihm geschilderten Quartodecimaner ausdrücklich hervorgehoben wird, augenscheinlich bestätigt. Wenn aber zugestandenermaßen Tricentius zu der Parthei gehörte, welche als diese *μία ἡμέρα* den 25. März festhielt, so muß auch er als Quartodecimaner gelten. Dann behauptet aber auch das Zeugniß des Theodoret, daß die Quartodecimaner am 14. das Gedächtniß des Leidens Christi feierten, seine unbestreitbare Glaubwürdigkeit, zumal er selbst sagt, daß zu seiner Zeit noch kleine Ueberreste der Parthei in Asien und dem Pontus beständen. Wie kann dem gegenüber Hr. Sch. S. 59 behaupten: *quo tempore vix usquam inveniebantur quartodecimani?* Man unterschätze doch ja nicht diese späteren Zeugen, unter denen Epiphanius uns den wichtigsten Zug quartodecimanischer Sitte bewahrt hat, nämlich die *μία ἡμέρα τοῦ πάσχα*, die sie fastend und die Mysterien haltend begingen.

Gegen nicht wenige zuversichtliche Behauptungen des Verfassers ließen sich gegründete Einwendungen erheben. Wir beschränken uns auf zwei. Wenn er meine Erklärung der bekannten Stelle aus der audianschen Bearbeitung der Constitutionen bei Epiphanius (haer. 70, 11) S. 50 mit dem Argumente zu beseitigen gedenkt: ἡ ἡμέρα τῆς ἑορτῆς est primus dies azymorum, quintus decimus primi mensis . . . , cum diem quartum decimum . . . vix unquam invenias appellatum esse ἑορτῆς ἡμέραν, so wird es genügen, ihn auf zwei Zeugnisse aus sehr verschiedenen Zeiten zu verweisen, welche direct das Gegentheil besagen. Drigenes (in Levit. Hom. X, 5) sagt: In mense primo alia solemnitas Paschae, alia azymorum . . . , Pascha autem ille solus dies appellatur, in quo agnus occiditur. Wenn schon hier der 14. als solemnitas bezeichnet wird und dieses nur die Uebersetzung von ἑορτή ist, so sagt Cyrill von Alexandrien (contra anthropomorph. c. 12) noch unzweifelhafter: ἐκέλευε γὰρ ὁ νόμος τὸ πρόβατον θύεσθαι κατὰ τὴν ἡμέραν ἥτοι τὴν ἑορτὴν τοῦ πάσχα καὶ ἦν εἰς τύπον Χριστοῦ. Bei den Späteren wird bekanntlich ἥτοι statt des in diesem Falle classischen ἦγουν da gebraucht, wo ein Wort durch ein anderes erklärt werden soll.

Der Annahme, daß die Kleinasiaten auch ein Auferstehungsfest hatten, sollen die Worte des Polykrates entgegenstehen: ἡμεῖς οὖν ἀρχιδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προστιθέμεν μήτε ἀγαιρούμενοι. Allein wenn ῥαδιουργεῖν in der patristischen Sprache (man vergl. das Glossar Etieren's zu Irenäus s. v.) bekanntlich nicht bloß „leichtfinnig behandeln“, sondern geradezu „fälschen“ bedeutet, so kann der Zusatz μήτε προστιθέμεν κτλ. — eine aus 5 Mos. 4, 2 und Offenb. 22, 18. 19 entstandene sprichwörtliche Redensart — nur im Gegensatz zur willkürlichen Abänderung die feierliche Versicherung der treuen Beobachtung des von den Vätern überlieferten apostolischen Herkommens in der Feier des Paschatages verstärken. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Asiaten auch den Tag der Auferstehung gefeiert haben können, denn die ὁ allein werden sie Pascha genannt, nicht aber auch den Tag der Auferstehung mit diesem Namen bezeichnet haben. Hätten sie überhaupt kein Auferstehungsfest gehabt, so würde sich gegen diesen auffälligen Mangel gewiß die Polemik ihrer Gegner gerichtet haben.

Auch mit der Tübinger Schule ist der Verfasser wenig zufrieden. Er meint der Folgerung, die sie aus ihrer Auffassung des Paschastreites consequent gegen die Authentie des vierten Evangeliums gezogen hat, entgegen zu können, indem er aufs Neue den von de Wette und Bleek eingeschlagenen Weg betritt. Der Ausdruck πάσχα bedeutet ihm bei den Vätern nicht bloß Christus als das wahre Paschalamm und die Gedächtnistage der Passion, sondern auch das Abendmahl. Dem Paschafasten will er nur eine auf die Communion vorbereitende Bedeutung zugestehen. Auf dieser Grundlage verneint er, daß die Asiaten den 14. zum Andenken an ein bestimmtes Ereigniß der evangelischen Geschichte, sei es das letzte Abendmahl Jesu oder sein Kreuzestod, gefeiert haben; da vielmehr in Kleinasien sehr viele Judenthristen lebten, sollen diese noch unbefangen den gesetzlichen Paschatag beobachtet, aber dem Paschaopfer das Gedächtniß Christi als des wahren Paschalammes und dem alten Paschamahl das neue, die Eucharistie, substituirt haben, auf die sie sich durch ihr Fasten vorbereiteten und in welcher sie der durch Christi Tod gestifteten Erlösung gedachten. Nur die Wahl des Tages sei mithin bei ihnen jüdisch, ihre Feier selbst durchaus christlich gewesen. Auch Johannes, wenn er nicht selbst der Begründer dieser Observanz gewesen, habe sich ihr an-

geschlossen und bereits in demselben Sinne wie später Polykrates das Pascha gehalten, was um so weniger auffalle, da auch Paulus die jüdischen Feste beobachtet habe. Erst als die Berechtigung dieser Feier bestritten wurde und die Gegner ihr das vierte Evangelium entgegenhielten, hätten sich die Asiaten mit der Chronologie des Matthäus und dem Beispiele des Herrn zu decken gesucht. Die chronologische Instanz sei mithin nur als Moment des späteren Streites, nicht als ursprüngliche Basis der Sitte und ihres geschichtlichen Ursprungs zu beurtheilen. Die römische Festordnung sei die jüngere und erst aus der Opposition gegen die morgenländische entstanden; auch nach ihr sei das Pascha ursprünglich nicht Gedächtniß der Auferstehung, sondern der durch das wahre Paschalamm gestifteten Erlösung gewesen, wie sie in der Eucharistie vergegenwärtigt wurde, nur mit dem Unterschiede, daß sie ihre Festcommunion nicht an dem 14. Nisan, sondern am folgenden Sonntag, dem der Auferstehung, veranstalteten; daraus erkläre sich der sonst unerklärbare Name „Pascha“ für diesen Tag. Auch ihr Paschafasten sei lediglich präparatorisch gewesen, was sich aus den Quellen zwar nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen lasse.

Diese Ausführung steht offenbar vermittelnd zwischen der Tübinger und meiner Ansicht. Mit jener stimmt der Verfasser vornehmlich in der Annahme, daß in den Fragmenten der Paschachronik die Asiaten bestritten seien; mir tritt er darin bei, daß die Differenz nicht dogmatischer Natur sei, sondern lediglich die Festordnung betreffe, daß beide Theile in Christo das wahre Paschalamm erkannt und daß mithin ihre Feier auf derselben typisch allegorischen Schriftauslegung beruht habe; er giebt ferner zu, daß die Vergegenwärtigung des Todes Jesu und der durch ihn gestifteten Erlösung von der asiatischen Feier nicht abzutrennen, sondern als wesentlicher Gedanke derselben festzuhalten sei; wir sind endlich auch darin einig, daß das Wort *πάσχα* für beide streitende Partheien wesentlich dasselbe bedeutet haben müsse, aber während ich mich an die Bedeutung „Todestag Christi“ halte, entscheidet er sich für die andere: „Abendmahl“. Wie die meisten Vermittelungsversuche wird auch dieser beide Theile unbefriedigt lassen. Es stehen ihm erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Ist die Polemik des Apollinarius, Hippolytus und Clemens gegen die Kleinasiaten gerichtet und haben diese in Christo das wahre Paschalamm und in seinem Tode die Realität des alten Paschatypus gesehen, so begrift man kaum, warum jene Väter, was doch den Kern ihrer Bestreitung bildet, den Kleinasiaten so feierlich die Versicherung entgegenhalten, daß Jesus das wahre Paschalamm sei und darum nur am gesetzlichen Paschatage in seinem Tode den Paschatypus erfüllt haben könne. Hier halte ich nur eine Alternative für möglich: entweder haben die Kleinasiaten in Christo das wahre Paschalamm gesehen und dann sind nicht sie in diesen Fragmenten bestritten, sondern andere Gegner, und zwar solche, deren Einfalt eben darin bestand, daß sie nicht mit Hilfe der allegorischen Interpretation das richtige Verhältniß von Typus und Realität herstellen, — oder es sind diese Fragmente wirklich gegen sie gerichtet und dann können sie nicht die Schrift in diesem Punkte allegorisch interpretirt, sie müssen vielmehr dem erloschenen Typus noch fortdauernde Bedeutung beigelegt, sie können nicht in Christo das wahre Paschalamm erkannt haben. Entscheidet man sich für das Letztere, so hatte Baur, im anderen Falle habe ich mit Weigel Recht. Wie will insbesondere der Verfasser den Satz begründen, daß die Kleinasiaten in Christo das wahre Paschalamm gesehen, wenn er den Apollinarius zu ihrem Gegner macht?

Nach die Voraussetzungen, womit er seine Vorstellung von dem Hergange der Sache zu stützen sucht, halte ich nicht für exact. Allerdings hat schon Marcion das Verlangen des Herrn, mit den Jüngern das Pascha zu halten (Euc. 22, 15), von der Stiftung des Abendmahls verstanden, weil es ihm anstößig war, daß sich Jesus an einer Feier theilhaftig haben soll, die durch das von dem beschränkten Judengott stammende Gesetz verordnet war; aber abgesehen davon, daß Epiphanius dieser Exegese widersprach, folgt aus dieser noch gar nicht, daß man in Marcion's Zeit das Abendmahl überhaupt Pascha genannt hätte; auch Tertullian erklärt (contra Marc. IV, 40) Euc. 22, 15 in ähnlicher Weise und doch hat er sonst nie mit dem Worte „Pascha“ das kirchliche Abendmahl bezeichnet und noch viel weniger wird es der Antinomist Marcion gethan haben. Die Exegese einer einzelnen Stelle und der kirchliche Sprachgebrauch sind doch zwei ganz verschiedene Dinge. Hippolytus unterscheidet sehr bestimmt zwischen dem *δεῖπνον* Jesu *πρὸ τοῦ πάσχα* und dem *πάσχα* der Juden am folgenden Tage, dem Apollinarius aber war das *ἀληθινὸν κριὸν πάσχα* die *id'*, der Todestag Jesu, nicht sein Abendmahl. Erst seitdem Origenes in der täglichen inneren Abendmahlsfeier des wahren Gnostikers die fortgehende geistige Erfüllung des Paschamahles nachgewiesen, suchten solche Väter, die wie Eusebius und Gregor von Nyssa seinen Spuren folgten, sie noch bestimmter in der Sonntagscommunion und nannten diese auch gelegentlich *πάσχα*, aber völlig ausgeprägt erscheint der Sprachgebrauch erst bei Chrysostomus. Wir haben darum auch kein Recht, diese nachweisbar spätere Vorstellung als Schlüssel zum Verständniß des Paschastreites im 2. Jahrhundert zu verwenden. Ebenso gehört die Vorstellung der präparatorischen Absicht des Paschafastens erst dem 4. Jahrhundert an. Sie tritt erst seit der Einführung der Tesserakoste auf, wie sie auch Eusebius nur in diesem Zusammenhang erwähnt (de pasch. 4 u. 5); am schärfsten erscheint diese Verknüpfung wieder bei Chrysostomus. Dagegen kennt noch Tertullian keinen anderen Grund des Paschafastens als die Trauer der Jünger über die Trennung von dem Bräutigam, wie sie sich jährlich an den Gedächtnistagen seines Todes und seiner Grabesruhe erneuert, und auch bei Eusebius klingt dieser Gedanke (c. 11) als Motiv des wöchentlichen Freitagssastens noch fühlbar nach. Daß man dabei der eigenen Sünden als Ursache von Jesu Leiden gedachte, versteht sich von selbst. Die selbstständige Bedeutung des Paschafastens ergibt sich auch daraus, daß sich nach der Darstellung des Eusebius (h. e. V, 23) die ganze Controverse lediglich um den Termin des Paschafastenschlusses bei beiden Theilen bewegte. Wir können uns darum bei dem Worte *πάσχα*, so weit es diesen Streit berührt, nur an die beiden Bedeutungen, die es in der älteren patristischen Sprache hat, nämlich wahres Paschalam und Gedächtnistag oder Tage des Leidens Christi, halten, müssen aber die Beziehung auf das Abendmahl als die jüngere und spätere ausschließen. Für durchaus verfehlt muß ich die Erklärung des Verfassers über die Entstehung und den Sinn der occidentalschen Feier halten. Wenn er S. 8 mit richtiger Einsicht Tertullian, Athanasius und Epiphanius als Zeugen dafür auführt, daß *πάσχα* die dies memoriae passionis bezeichne, und in diesem Sinne S. 71 sagt: duo illi vel sex dies, qui resurrectionis diem antecederant, dies paschatis nominabantur, wie kam er uns dann S. 13 belehren wollen: Occidentales igitur die dominica sacramentum resurrectionis Domini agebant, h. e. resurrectionis Domini recordati coenam dominicam administrabant: hoc eorum *πάσχα* erat, quod die dominica

quotannis administraverunt. Gehörten denn nicht Tertullian, Athanasius und Epiphanius eben zu dieser Parthei, welche am Ostersonntage die Auferstehung des Herrn feierte? Das Richtige ist, daß man zur Zeit Victor's und selbst noch Tertullian's nur den Passionsfreitag, die jährliche *παρασκευή*, und die ihn umgebenden Trauer- und Fastentage Pascha nannte, noch nicht aber den Ostersonntag, mit dem die freudreiche Zeit des Kirchenjahres anhub. Die Uebertragung des Namens „Pascha“ auf diesen tritt noch ganz vereinzelt in den *επιφανειαι τοῦ πάσχα* bei Hippolytus auf, mag er nun diesen Sonntag noch zur Paschazeit selbst gerechnet oder ihn nur so genannt haben, weil er unmittelbar an sie grenzte, wie man bei uns zu Lande den Charismstag oft ungenau den Ostersamstag nennt, weil er dem Osterfeste unmittelbar vorhergeht. Diese Uebertragung wurde aber erst seit dem Anfange des 4. Jahrhunderts allgemein und erklärt sich einfach daraus, daß die Ostervigilie, die noch zur Paschawoche gehörte und darum fastend bezangen wurde, über den Sabbath hinaus in den Ostersonntag hineinreichte. Die Jahresfeste des Pascha und der Auferstehung entsprechen aber nicht nur der wöchentlichen Freitags- und Sonntagsfeier, sondern haben sich auch naturgemäß aus dieser entwickelt, sind aber keineswegs erst durch die Opposition gegen die Kleinasiaten entstanden. Hätte der Verfasser diese Verhältnisse klarer vor Augen gehabt und unbefangener durchschaut, so würde er nicht S. 65 geäußert haben, daß die Occidentalen am Ostersonntage ursprünglich das Gedächtniß der Auferstehung gefeiert, und würde nicht den Grund für die spätere Bezeichnung dieses Tages als Pascha darin gesucht haben, weil sie sich in der Eucharistieunion als dem christlichen Paschamahl Christus aus das erslösende Paschalam vergegenwärtigten.

Wenn er endlich die Wahl des 14. zum christlichen Paschatage bei den Kleinasiaten, wie er sie sich construiert, ursprünglich nicht durch das Vorbild des Herrn, der an diesem Tage mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl gehalten, sondern lediglich durch das maßgebende Ansehen des Gesetzes, welches an diesem Tage das Paschamahl gebot, motivirt denkt, so sieht Jedermann, daß er damit nur der unbequemen Consequenz vorbeugen will, die sich aus der Rücksichtnahme auf das Beispiel Jesu, wenn sie von Anfang an obgewaltet hätte, gegen die Authentie des vierten Evangeliums ergeben würde. Er selbst verräth dieß in den Worten S. 74: *Sane enim, si Asiani sollemne suum paschale in memoriam ultimae Jesu Chr. coenae instituissent, grave hoc argumentum esset, quo quartum evangelium non a Johanne apostolo profectum esse probaretur.* Aber diese apologetische Hüfslinie ist schon darum unhaltbar, weil bereits in den ältesten Fragmenten, die wir über den Paschastreit haben und die er für Urkunden der römisch-asiatischen Controverse hält, die Quartodecimaner selbst das normative Ansehen des Vorganges Jesu betonen und uns dadurch das Recht benehmen, dieß für das zufällige und spätere Moment der Sache nach eigenem Belieben herunterzudrücken. Die Auskunft des Verfassers leistet aber nicht einmal, was sie soll. Seine Kleinasiaten hatten doch jedenfalls die Evangelien, und wenn sie auch nicht von vornherein auf die Differenz der Synoptiker und des Johannes über das letzte Mahl und den Todestag Jesu (die auch er mit Recht für unlösbar hält) aufmerksam wurden — so wenig als solche Bibelleser in unseren Tagen —, so werden sie doch ebenso gut wie diese bei Matthäus und den übrigen Synoptikern gelesen haben, daß Jesus am Tage, wo das Lamm geopfert wurde, das Paschamahl mit seinen Jüngern gehalten und zum christlichen Abendmahl ver-

klärt hat; wenn sie nun, wie der Verfasser annimmt, an demselben gesetzlichen Tage dem Paschamahle die Eucharistie substituirt haben, so kann es ihnen schon von Anfang an nicht entgangen sein, daß sie damit nur dem Vorgange Jesu folgten, und ihre Feier mußte sich ihnen ebenso wie die Gründonnerstagscommunion in manchen protestantischen Ländern zum Abbilde und zum Gedächtniß jenes unvergeßlichen Abends gestalten, der dem Leiden Jesu voranging. Dann tritt aber eben jenes fatale Präjudiz gegen die Authentie des vierten Evangeliums ein, gegen das sich Hr. Sch. so vorsorglich verwahrt. Auch durch seine künstlichen Vorkehrungen kann er sich schwerlich dagegen schützen. Wurden die Kleinasiaten, wie er sie sich denkt, in der Bestimmung ihres Paschatermins so sehr durch das normative Ansehen des Gesetzes geleitet, daß ihnen dabei das naheliegende und augenfällige Beispiel Jesu gar nicht in Betracht kam, so verrathen sie damit ein so starkes Gefühl gesetzlicher Gebundenheit, daß man ihre Feier wohl unbedenklich als ebionitisch beurtheilen darf; dann ist es aber auch zweifelhaft, ob dieß der einzige judaistische Zug ihrer Sitte gewesen sein kann, und der Verfasser selbst bestärkt uns in diesem Zweifel, wenn er uns S. 18 alles Ernstes die Annahme empfiehlt, daß die Asiaten sich des jüdischen Kalenders überhaupt noch fortbedient und darum auch den Todestag des Polykarp nach irgend einem jüdischen Festtage als großen Sabbath bezeichnet hätten. Wie konnte aber der Evangelist Johannes, der von dem *πάσχα τῶν Ἰουδαίων* als einem ihm bereits ganz fremd gewordenen Feste redet und in dessen Evangelium Jesus selbst den Juden gegenüber das mosaische Gesetz *τὸ νόμον τὸν ἡγούμενον* nennt, sich noch an einer Feier theilnehmen, die lediglich durch das bindende Ansehen dieses Gesetzes und des auf ihm ruhenden Festkatalogs bestimmt war? Man berufe sich dafür nicht auf die Condescendenz des Paulus, der auch die jüdischen Feste in Jerusalem beobachtet habe. Die johanneische Zeit reicht über ihn schon weit hinaus und seit der Zerstörung der Stadt und des Tempels war mit der Weltstellung des Christenthums auch seine Stellung zum Judenthum eine wesentlich andere geworden. So treibt die letzte Consequenz der Construction Herrn Schürer's, freilich gegen seine Absicht, direct dem Fahrwasser derjenigen modernen Kritiker zu, die in den Kleinasiaten nur chiliaistische Judenchristen sehen und darum unter ihnen wohl für die Wirksamkeit des Presbyters Johannes, aber nicht des Evangelisten Raum finden.

Mit dieser Anzeige erwidere ich die Aufmerksamkeit, die mir Herr Schürer durch die directe Zusendung seiner Abhandlung erwiesen hat. Ich hielt es für Pflicht, meine Stellung zu derselben offen darzulegen. In weitere Verhandlungen über diese bis zum Ueberdruß besprochene Frage werde ich mich nicht einlassen. Schon der rücksichtslose und gereizte Ton, in welchem sie früher geführt wurden, verleidet mir eine fernere Theilnehmung; der Wunsch, andere Arbeiten, mit denen ich seit Jahren beschäftigt bin, zum Abschluß zu bringen, kann mich in dieser Abneigung nur bestärken. *)

Frankfurt am Main.

D. G. C. Steiß.

*) Anmerkung der Redaction. Eine deutsche Bearbeitung des Inhalts seiner Dissertation hat Herr Lic. Schürer gegeben in (dem soeben erschienenen Hefte) der Zeitschrift f. d. histor. Theologie, Jahrg. 1870, Heft II, S. 182 ff.

Zinzendorf's Theologie, dargestellt von D. Hermann Plitt. Erster Band. Die ursprüngliche gesunde Lehre Zinzendorf's, 1723 bis 1742. Gotha, Friedr. Andr. Perthes, 1869. 8. XX und 648 S.

„Die Meisten“, sagt der Verf. dieser Schrift, „kennen nun einmal Zinzendorf nur aus fremden Referaten und größtentheils aus solchen, welche sich begnügen, allerhand Wunderlichkeiten von ihm aus jenen vierziger Jahren (seit 1742) mitzutheilen, und dieses Bild nun für dasjenige des eigentlichen und ursprünglichen Zinzendorf ausgeben.“ Gewiß hat er hierin Recht und verdient deshalb wärmsten Dank dafür, daß er für eine wirkliche, richtige und allseitige Kenntniß der theologischen Anschauungen und Lehren Zinzendorf's die Mittel darreicht. In dem Gesagten ist auch schon angedeutet, weshalb er eigens und eingehend zunächst nur Zinzendorf's Lehre bis zum Jahre 1742 behandelt; hier findet er, wie schon der Titel dieses ersten Theiles besagt, im Unterschiede von jenen späteren Extravaganzen die „ursprüngliche gesunde Lehre Zinzendorf's“; man werde, meint er, erkennen, wie derselbe in einem Zeitraume von zwanzig Jahren, als Süngling und als Mann, eine bei aller Eigenthümlichkeit doch gesunde und in allem lebendigen Fortschritt doch auf eminente Weise einheitliche Lehre geführt habe, und werde dadurch gegen jene landläufige unhistorische Auffassung des Mannes und seiner Theologie gesichert sein. Um aber dem Leser solche Kenntniß Zinzendorf's zu geben, legt er nicht bloß eine Zusammenfassung der Lehre Zinzendorf's mit kurzen Citaten aus seinen Schriften, sondern theils mehr, theils weniger umfangreiche Excerpte und Mittheilungen aus den wichtigsten dieser Schriften selbst vor. Der Umfang seines Buches ist dadurch sehr angewachsen. Die Darstellung hat zum Theil eine Breite bekommen, bei welcher die charakteristischen Grundgedanken Zinzendorf's weniger scharf, als man wünschen möchte, hervortreten. Dennoch war dieses Verfahren angemessen. Denn die wichtigsten Schriften Zinzendorf's sind zum Theil so selten geworden, daß zu ihnen selbst nur sehr wenige Leser unserer Schrift gelangen könnten. Und die Leser sind jetzt durch jene Mittheilungen in den Stand gesetzt, das Bild der Theologie Zinzendorf's, welches der Verfasser ihnen entwirft, auch selbständig zu prüfen und auf Grund des von ihm selbst vorgelegten Materials vielleicht noch etwas anders, als er gethan hat, die Farben zu vertheilen.

Neue werthvolle Beiträge zur Kenntniß Zinzendorf's erhalten wir besonders gleich in den Mittheilungen aus dem ersten Zeitabschnitte, welchen der Verfasser in der religiösen und theologischen Entwicklung Zinzendorf's macht, nämlich aus der Zeit von 1723 bis 1727. Dahin gehören namentlich zwei Katechismen Zinzendorf's und sein „Dresdener Sokrates“. Jene wollen den „Kleinen“ im natürlichen und geistigen Sinne des Wortes in der kindlichen Weise, der Zinzendorf immer so gern und später auch auf Irrwegen nachgestrebt hat, die Milch des Evangeliums aushtheilen. Dieser ist eine apologetisch-polemische Schrift für Ungläubige und Verächter wie für innerlich todte Befenner des Christenthums, — eines der originellsten aller seiner Erzeugnisse. Charakteristisch für das Verfahren des „Sokrates“ ist sein Dringen auf den Beweis der Erfahrung, — nicht etwa einer bloßen Gefühlserfahrung, sondern einer Erfahrung im Gebiete des Willens, des Gewissens, des sittlichen Strebens: man müsse auf Gott mit dem Gemüthe „treffen“ wie mit dem Körper auf's sinnlich Fühlbare; und wie alle Creatur im Willen Gottes

ruhe, so könne und solle der Mensch in Gottes Willen wollend sich bewegen, und sobald er Gottes Willen thue, werde er der rechten Wahrheit inne. In der Darstellung hat diese Schrift, so weit wir nach Plitt's Mittheilungen urtheilen können, schon ganz die eigenthümlichen Vorzüge und auch Schattenseiten Zinzendorf's: Gedanken voller Geist, Kraft, Selbstständigkeit, — oft wie absichtlich paradox ausgedrückt, — größtentheils unpräcis gefaßt, ja gar cavalierement hingeworfen.

Noch aber war damals für Zinzendorf bei glühendem Eifer für Christi Sache das Wort von der Versöhnung und dem Gotteslamme noch nicht wie später in den Mittelpunkt getreten. Es folgt nach Plitt bei ihm eine Uebergangszeit von 1727 bis 1734. Eine Zeit lang finden wir ihn hingezogen zu den Ideen der damaligen und älteren religiösen Mystik; er selbst beschäftigt sich mit einer Ausführung der Stufen, auf welchen die Seele zur wahren Einigung mit Gott gelange. Doch war er bald durch diese Einflüsse hindurchgegangen. Bestimmend für seine weitere Entwicklung wurden die Zweifel, welche die Pietisten gegen die Wahrhaftigkeit seiner eigenen Wiedergeburt äußerten, — die Fragen, durch welche er in Folge hievon sich selbst hindurchringen mußte, — die beseligende Gewißheit, welche er endlich, ohne den Ansprüchen eines methodistischen Pietismus sich zu unterwerfen, in dem einfachen Glauben an den Gefrenzigten wiederfaud. Wir erhalten hier eine sehr interessante Ausführung dessen, was Burckhardt in Herzog's theol. Encyclopädie, Bd. 17, S. 533, in kurzer Darstellung zusammengefaßt hat. Man hat oft als bezeichnend für den ganzen Zinzendorf den Eindruck angesehen, welchen im Jahre 1719 jenes Ecce-homo-Bild mit der Unterschrift: „Das that ich für dich, was thust du für mich?“ auf ihn gemacht habe, — als bezeichnend in gutem und auch in schleimem Sinne, sofern er nun fälschlich das eigene Thun für den Herrn sich zur Aufgabe gemacht habe. Nun aber wurden für ihn im Jahre 1734 vielmehr die Zeilen bedeutsam, welche ihm auf dem Neste eines verbrannten Papiers in die Augen fielen: „Laß uns in Deiner Nügel Mal Erblicken die Genadenwahl.“ Waren, sagt Plitt, jene Worte das Motto seines bisherigen Lebens und Wirkens, so standen neben und vor ihnen jetzt diese anderen und wurden der Grundtext seines Zeugnisses unter Christen und Heiden.

Hiermit sind wir nach Plitt in die Blüthezeit von Zinzendorf's Wirken (bis 1742) eingetreten. Zinzendorf's Lehre aus dieser Zeit legt er dann nach den allgemeinen dogmatischen und ethischen Hauptstücken dar. Namentlich eben hier sucht er zu zeigen, wie sie jenen gesunden, echt evangelischen Charakter trage, in ihren Eigenthümlichkeiten vielfach schon auf Momente hinweisend, welche seither eine gläubige Theologie weiter zu verfolgen und auszuprägen sich getrieben fühle, daneben allerdings auch schon gewisse Anlässe und Ansätze zu denjenigen Einseitigkeiten und Verirrungen enthaltend, welchen er nachher durch eine Reihe von Jahren hindurch anheimgefallen sei.

Das unverholene Interesse des Verfassers geht dahin, vor Allem jene Gesundheit Zinzendorfscher Lehre und jenen Werth ihrer Eigenthümlichkeiten ans Licht zu stellen. Meines Erachtens hätte es einer objectiven historischen Darstellung mehr entsprochen, schon jetzt noch entschiedener, als er es thut, auch die andere Seite hervorzukehren. Verhüllt wird jedoch auch diese nirgends. Keineswegs soll ihm darum diejenige „tendenziöse Apologetik“ vorgeworfen werden, gegen deren Vorwurf er selbst in der Vorrede sich verwahrt hat.

Unter denjenigen eigenen Urtheilen, welche Plitt seiner Darstellung Zinzen-

dorſcher Sätze einſpricht, iſt nur ein einziges, in welchem ich das Weſentliche der Sache überhaupt nicht getroffen finde. Es iſt ſein Urtheil über Zinzendorf's Auffaſſung der Ehe. Dieſe, ſo ſagt Zinzendorf ſchon jezt, ſollte weſentlich nicht zur Stillung des fleiſchlichen Triebes ſtatthaben; das wäre ihm, wie wenn man zur Stillung ſündhafter Geldbegierde ein einträgliches Amt ſuchte. Sie ſolle auch nicht weſentlich zur Fortpflanzung des göttlichen Ebenbildes dienen. Sie ſei vielmehr weſentlich ein göttliches Inſtitut, ſofern ſie ein Gegenbild des Verhältniſſes zwiſchen Chriſtus und ſeiner Gemeine ſei. Von da aus kommt Zinzendorf auf das Ergebniß, daß gerade die echten Kinder Gottes ſich der Ehe am wenigſten zu enthalten haben. Plitt erkennt an, daß dieſes der apoſtoliſchen Auffaſſung von 1 Korinth. 7 keineswegs entſpreche und daß hier Zinzendorf's Idealismus zu einer Art gefährlichen Uebermuthes werde. In ſeinen weiteren Ausſaſſungen zu Gunſten Zinzendorf's ſcheint mir aber die Anerkennung davon zu fehlen, daß doch das eigentliche Weſen der Ehe nicht auf ihrer Beſtimmung, ein Gegenbild jenes Verhältniſſes zu werden, ſondern allerdings eben auf der durch Gott geſetzten Naturbaſis ruhe und daß der ihr zu Grunde liegende Naturtrieb an ſich nicht mit jenen in ſich ſelbſt ſündhaften Trieben auf eine Linie geſtellt werden dürfe.

Nicht zurückhalten kann ich ferner die Frage, ob nicht der Verfaſſer mit Bemerkungen, in welchen er als Dogmatiker eintritt und die Bedeutung Zinzendorf'scher Ausſprüche in ihrem Verhältniß zu pauliniſchem und johanneiſchem Chriſtenthum, zu neuerer Theologie u. ſ. w. erörtert, weit ſparsamer hätte ſein dürfen. Sie ſcheinen mir nicht bloß den einfachen objectiven Eindruck des geſchichtlichen Bildes öfters zu ſtören, ſondern wohl auch zu Einwendungen gegen ihre eigene Schärfe und Klarheit Anlaß zu geben, während doch wiederum zu einer genaueren Begründung der Ort nicht war.

Im Einzelnen darf für den Stoff dieſes Haupttheiles unſerer Schrift der Leſer auf ſie ſelbſt verwieſen werden. Er wird darin einen höchſt reichen, belehrenden, anregenden Inhalt in lebensvoller Ausführung dargelegt finden. Mit dem Genuß hievon wird ſich bei ihm der Wunſch verbinden, die Entwicklung von Zinzendorf's hohem und innig chriſtlichem Geiſte auch durch diejenige Periode, welche dem zweiten Theile unſerer Schrift vorbehalten iſt, weiter zu verfolgen, — und gewiß auch die Zuverſicht, daß ihm die Schatten, durch welche dieſe Entwicklung hindurchführen wird, das ſchöne Geſamtbild des Mannes nicht werden zerſtören können.

Breſlau.

S. Köſtlin.

K. Köhler, das Allgemeine Concil und der Proteſtantismus. Betrachtungen aus Anlaß der Schrift des Herrn Biſchofs von Mainz: „Das Allgemeine Concil und ſeine Bedeutung für unſere Zeit“. Darmſtadt, Köhler, 1869. 83 S. kl. 8.

Das bevorſtehende allgemeine Concil hat bereits in Flugſchriften aus allen Heerlagern Staub aufgewirbelt. Die meiſten derſelben kennzeichnen ſich als ephemere Erſcheinungen, die ebenſo raſch verſchollen ſein werden, als ſie auftauchen. Nur von wenigen verlohnt ſich eine Anzeige: unter dieſen verdient die vorliegende eine beſondere Beachtung, ſchon darum, weil ſie mit großer Klarheit, Sicherheit

und Wärme die geschichtliche Aufgabe des Protestantismus gegenüber dem nicht bloß die katholische Kirche berührenden Ereignisse und seinen muthmaßlichen Folgen vorzeichnet. Sie zerfällt in zwei Abschnitte: Aussicht (S. 5—36) und Aufgaben (S. 37—83). Nach der Consequenz des katholischen Systems, den offenen Enthüllungen des Syllabus und den verhüllteren Andeutungen des Herrn v. Ketteler befürchtet der Verfasser, daß die Beschlüsse der Kirchenversammlung auf straffere Disciplinirung des Klerus, auf festere Begründung der kirchlichen Vehrauctorität, vielleicht durch Sanctionirung der päpstlichen Unfehlbarkeit, auf schärfere Controllirung der Wissenschaft, auf ausschließliche Leitung der Schule, auf Herstellung der mittelalterlichen Suprematie des universalen Kirchenstaates über die particularen weltlichen Staaten, auf Verwerfung der Civilehe und der protestantischen Trauung gemischter Ehen, auf Erhebung der verdienstlichen Ehelosigkeit als Stand der Vollkommenheit über das sittliche Familienleben u. s. w. ausgehen werden, und wenn er auch nicht vorauszusagen wagt, wie weit die Entscheidungen in diesen Punkten im Einzelnen gehen werden, so überzeugt er doch leicht, daß sie sich in dieser Richtung bewegen werden, daß es sich um einen Kampf gegen den modernen Staat und die moderne Bildung, um den Versuch der Zurückführung der Welt zu mittelalterlichen Anschauungen und Verhältnissen handeln wird. Die Gefahren, die davon der katholischen Kirche selbst drohen, sind nicht gering in einer Zeit, deren in weiten Kreisen vertretene naturalistische und materialistische Tendenz das menschliche Leben ohne Beziehung auf Gott rein auf sich selbst stellt, den Staat nur auf Willkür und Stimmenmehrheit baut und den Daseinszweck des Einzelnen in den möglichst reichen materiellen Genuß setzt. Die römische Kirche selbst hat diesen Sinn dadurch begünstigt und großgezogen, daß sie die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses durch die geoffenbarte Religion nicht als ein Ziel, auf welches der Mensch ursprünglich angelegt ist, sondern als bloßes *donum superadditum* zu der auch ohne sie in sich fertigen Natur, als etwas ihr innerlich Fremdes und Aeußerliches betrachtet. Die Entscheidungen des Concils werden daher, selbst wenn die Mehrzahl der liberalen Katholiken sich ihnen beugen sollte, die Kluft, die zwischen der Kirche und den modernen Ideen besteht, wesentlich erweitern, ohne daß die Kirche Mittel hat, die unbedingte Unterwerfung unter ihre Auctorität selbst in ihrem eigenen Schooße zu erzwingen.

Hier tritt nun die Aufgabe ein, die der Verfasser dem Protestantismus stellt, die dieser aber ohne innere Regeneration nicht zu lösen vermag. Wie er ebensowohl dem starken persönlichen Freiheitsgefühl als dem tiefen religiösen Bedürfniß seine Entstehung verdankt, wie nur er zu unterscheiden weiß zwischen der Religion selbst als göttlichem Lebensprincip im Menschen und ihrem zeitlichen Ausdruck in kirchlichen Bekenntnissen, Ordnungen und Formen, so muß er auch die Freiheit der Forschung aufrecht halten und demgemäß das ganze System seines theologischen Denkens von Grund aus mit den wissenschaftlichen Mitteln der fortgeschrittenen Zeit erneuern, aber aus der innersten Tiefe und Macht des christlichen Lebensgeistes. Die Gemeinden müssen wieder mit der Bibel vertraut werden und in ihr leben, die Jugend, statt mit systematischem Dociren und Katechisiren abgequält zu werden, wieder in das lebendige Schriftverständniß eingeführt werden, wobei man ihnen ohne Aengstlichkeit, ohne Schaden für die ewigen religiösen Wahrheiten auch alle sagenhaften und mythischen Bestandtheile als solche offen bezeichnen darf. Die Synthese der vollsten Geistesfreiheit und der lebendigsten Frömmigkeit befähigt den Protestantismus, ebensowohl den sogenannten unbewuß-

ten Christen, die nicht an dem Christenthume selbst, sondern nur an seiner Fassung in den kirchlichen Dogmen Anstoß nehmen, entgegenzukommen, als denen entschieden entgegenzutreten, die sich mit bewusster Feindschaft vom Christenthum abgekehrt haben. Einigkeit thut vor Allem noth, denn die Mannichfaltigkeit der Richtungen kann die Kirche nicht entbehren, sie bedarf ebensowohl die, welche rastlos zum Fortschritt drängt, als die, welche die Schätze der Vergangenheit in ihrem Werthe zu würdigen weiß, und wiederum die vermittelnde, welche die Forderungen beider auf das rechte Maas zurückführt und das Auseinanderfallen der Gegensätze verhütet. Darum darf auch keine einzelne Partei sich als den wahren Protestantismus proclamiren — sie würde mit diesem Anspruch sofort den katholischen Boden betreten. Die Stärke des Protestantismus ist nicht die Einheit seiner äußeren Organisation, sondern die des evangelischen Geistes, und diese Einheit ist überall vorhanden, wo ein auf die Bibel sich gründendes evangelisches Christenthum besteht. Gleichwohl darf er nicht unterlassen, die von der Reformation versäumte Organisation der Kirche nachzuholen. Es gilt nicht eine absolute Trennung der Kirche vom Staate, in der eins das andere völlig ignorierte, sondern die freie Kirche im freien Staate, die selbstverantwortliche, durch ihre eigenen Organe sich selbst verwaltende und sich selbstständig bewegende Kirche, die zum Staate und der nationalen Entwicklung im Verhältnisse freier, lebendiger Wechselwirkung steht. Die Aufgabe ist demnach, eine kirchliche Gemeinschaft zu organisiren, die Alle umfaßt, welche die Wurzeln ihres religiösen Lebens in der Schrift haben und in Christo allein ihr Heil suchen, die darum auch für die verschiedenen Richtungen Raum und Anerkennung hat, welche als Ausgestaltungen der einen in der Schrift begründeten und in den reformatorischen Bekenntnissen bezeugten Wahrheit gelten können. Eine solche Kirche wird nicht eine Herrschaft im Staate kraft göttlichen Rechtstitels beanspruchen, aber auch nicht auf den indirecten Einfluß verzichten, den sie durch ihr moralisches Ansehen auf das Gemeinwesen übt. Sie wird der Wissenschaft niemals Schranken setzen, aber gegen ihre Verirrungen die Thatfachen des Gewissens und des religiösen Lebens mit Sicherheit und Entschiedenheit geltend machen. Sie wird nicht die ausschließliche Leitung der Schulen, wohl aber die Betheiligung ihrer Vertreter an dieser Leitung auf allen Stufen des Unterrichts als ihr gutes Recht verlangen u. s. w. Während die römische Kirche auf die Festigkeit ihres äußerlichen Organismus, auf die materielle Gewalt und auf die Solidarität ihrer Interessen mit denen der politischen Machthaber trozt, vertraut sie auf und appellirt an die stärkere Gewalt der idealen Mächte in der Geschichte, und diese Appellation wird so wenig erfolglos bleiben, als die Luther's auf dem Reichstage zu Worms, mit dessen kühnem Worte das Schriftchen schließt. In vielen Stücken stimmt der Verfasser mit den Führern des Protestantenvereins; was ihn von diesen unterscheidet, ist nicht nur das besonnene sichere Maas, mit welchem er auch den Gegnern gerecht wird, sondern auch, daß er eine Aufgabe setzt, die nicht von einer Partei, sondern nur von der ganzen Kirche mit allen ihren Kräften und Richtungen gelöst werden kann. Möge sein Schriftchen allenthalben die Verbreitung und Beherzigung finden, die es verdient: es ist ein vermittelndes Wort im besten und vollsten Sinne, ein mannhafter Aufruf zur ungesäumten, rettenden That.

Frankfurt a. M., im October 1869.

D. G. E. D. Steiß.

Systematische Theologie.

Kultur und Christenthum. Ein Vortrag von Ludwig Conrady, evangel. Pfarrer in Wiesbaden. Wiesbaden, Niedner'sche Verlags-handlung, 1868. 84 S.

Die Cultur ist dem Verfasser die Gesamththätigkeit des menschlichen Geistes zur wirklichen oder vermeintlichen Entwicklung der in ihm schlummernden, auf ihn selber bezüglichen Kräfte und Anlagen, sowie der Inbegriff der Gesamterrungenenschaften des Geistes, wie er sich einen Ausdruck giebt in der jeweiligen Literatur, der Kunst und dem öffentlichen Leben; das Christenthum aber, das er will, ist nicht jenes moderne Weltchristenthum, das selbst nur ein Culturproduct ist und auch das historische Christenthum nur auf die Bedeutung einer rein geschichtlichen Erscheinung reduciren möchte, auch nicht das einer todten Orthodorie oder eines weltflüchtigen Pietismus, wohl aber das positive Christenthum, an dem Wunder und Offenbarung nicht ein bloßes Accidens sind, sondern dessen Substanz sie bilden. Von dieser Grundlage aus sucht der Verfasser die viel ventilirte Zeitfrage in den Schranken eines Vortrags principiell und historisch zu behandeln. Das Resultat ist: moderne Cultur und Christenthum sind Feinde. Dies wird nachgewiesen an dem Gange der Philosophie bis auf Feuerbach, gleichsam dem Lavaströme, in dem das finstere, heimliche Feuer in der Tiefe mit seinen zerstörenden Kräften sich entlodert hat, an der Naturwissenschaft mit ihrer Zeugnung aller höheren Thatsachen bis zum Bogt'schen Cynismus, an der Wissenschaft der Geschichte, die mit Hegel'schen Begriffen selbst die Geschichte des Christenthums in einen logischen Proceß und den einzig Incommensurabeln in einen Sohn des Judaismus und Hellenismus hat verwandeln wollen, an der Pädagogik, der Kunst, dem öffentlichen Leben. Auch die erfreulichen Erscheinungen von bedeutenden christenthumsfreundlichen Culturpotenzen auf den verschiedenen geistigen Gebieten können über die Thatsache des Conflicts zwischen moderner Cultur und Christenthum ebenso wenig täuschen als beruhigen. Aber bei allem periodischen Gegensatz sind beide keine principiellen Gegner, was nur auf der einen Seite der Pietismus und der Romanismus, auf der anderen Seite der „Culturismus“ (ein nicht eben glücklicher Ausdruck für die Ausartung emancipirter, weltfater Cultur) verkennen kann.

So gewiß das Christenthum nicht bloß Religion, sondern die Wiedergeburt des ganzen Menschen, der ganzen Creatur, und die Cultur die Vollstreckerin ewiger Gottesgedanken ist, die dem gottebenbildlichen Menschen als angeborene Ideen innewohnen, so gewiß bedingen und bedürfen sie sich gegenseitig, was geschichtlich nachzuweisen versucht wird.

Der gegenwärtige Conflict zwischen beiden Mächten hat seine Ursache in beiderseitiger Versäumniß, hier von Seiten der maßgebenden Erscheinungsformen des Christenthums in Pietismus, Confessionalismus, Vermittelungstheologie, Criticismus, dort von Seiten der Cultur mit dem Titanismus des natürlichen Menschen, der in der Entwicklung des erweiterten modernen Weltbewußtseins und der Herrschaft über die Natur seinen Grund hat. Der Conflict der Cultur mit dem Christenthum ist aber, statt ein Zeichen der Gesundheit jener zu sein, nur ein kritisches Entwicklungsieber, das sich kennzeichnet durch die Herrschaft der widersprechendsten Ideen, das aber seine Zeit hat und zuletzt zu einer Versöhnung der

gereinigten, von ihrer Selbstüberhebung genesenen Cultur und dem seiner ursprünglichen Reinheit zurückgegebenen Christenthum führt, die der Verfasser mit größerer Kühnheit des Bildes als Klarheit des Gedankens beschreibt „als die letzte große Weltepöche, als die Synthese des vergangenen kirchlichen und des heutigen Cultur-Mittelalters, als die Einheit von Parciyal und Faust, als die Einheit von jenem berühmten Morgagni, der mitten in einer Section das Secirmesser fallen ließ und ausrief: „Ach, wenn ich Gott lieben könnte, wie ich ihn erkenne!“ und dem großen Alexander der heutigen Naturwissenschaft, dem auf seinen Eroberungszügen durch alle Reiche der Natur kein Wurm und kein Stern das Schriftwort bestätigen wollte: „Ein jegliches Haus wird von Jemandem bereitet, der aber Alles bereitet, das ist Gott.“ Dann wird die Weltherrschaft und das höchste irdische Ideal des Christenthums erreicht sein. Mit diesem Blicke gereinigter chilastischer Hoffnung schließt der Verfasser den apologetischen Versuch, den er so nennt in dem subjectiven Sinne, in welchem er die Apologetik allein gelten läßt als Mittel zur Stärkung des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins der Gläubigen, während sie ihm eine objective Bedeutung als Hülfsmittel zur Vertheidigung der Wahrheit gegenüber den dem Glauben Entfremdeten nicht hat.

Ohne wesentlich neue Gesichtspunkte bietet die Schrift im Einzelnen viele treffende interessante Bemerkungen vom Standpunkte einer universalen Bildung aus, ordnet zumal das einschlagende geschichtliche Material mit großem Geschick in gewandter, fesselnder Darstellung, die durchflochten ist durch eine fast überreiche Fülle von Citaten, während der Verfasser bei der principiellen Begründung weniger verweilt. Wie die Einheit von Cultur und Christenthum ihre Begründung findet in der Einheit der ersten und zweiten Schöpfung, des Schöpfer- und Erlösergottes, in dem Ebenbilde Gottes, von dem die religionslose Cultur des emancipirten adamitischen Menschen nur den Rest der Herrschaft über die Creatur behält und so die Theilnahme an der Schöpferherrlichkeit Gottes als einen Raub an sich reißt, wie das Evangelium in seinen verschiedenen Beziehungen als seelenrettende und als völkererziehende Gottesmacht sich verschieden verhält zur Cultur, ohne seine innere Einheit zu schädigen, — das sind Grundfragen, auf die die Abhandlung nicht näher eingeht, wie sie auch nicht scharf genug den furchtbaren Bruch zeigt, in welchen durch die Sünde eine sich selbst vergötternde Cultur, die aus ihrer eigenen Pflege einen Cultus macht, ein neues Heidenthum, als antichristliche Macht mitten in der Christenheit führt, und so die endliche Versöhnung durch die Dialectik der tiefsten Gegensätze hindurch nicht genug motivirt.

Im Einzelnen möchten wir die Behauptung, daß das Christenthum vor anderen Weltreligionen ein nicht geringes Maaß intellectuellder Bildung erheische, mindestens eingeschränkt wissen. Denn nicht auf intellectueller, sondern auf ethischem Wege wird es angeeignet, Fischer und Zöllner sind seine ersten Zeugen und den Unmündigen wird's gepredigt. Die Klage des alternden Herder über ein verfehltes Leben möchten wir nicht mit dem Verfasser als den Jammer eines von Gott losgelösten Culturstrebens deuten, sondern als den Schmerz, das lösende Wort für das tiefe Problem, das den Grundgedanken und die Seele Herder's und seines Lebens bildet: Christenthum und Humanität, nicht gefunden zu haben. Auch scheint es uns, daß an der Stelle, wo mit Recht von den widersprechenden Ideen der Gegenwart die Rede ist, der Verfasser sich nicht im Wesentlichen auf den Widerspruch zwischen Ariticismus und Spiriticismus, von denen zugleich die

moderne Culturwelt beherrscht ist, hätte beschränken sollen. Zu solchen Widersprüchen der Gegenwart gehören die Gegensätze von humanitätstrunknem Idealismus und naturalistischem Materialismus, von deterministischem Pantheismus und atomistischem Individualismus, Dringen auf Realität und Beherrschtwerden durch leere Abstractionen u. a., — Gegensätze, in denen sich recht die proteusartige, vielgestaltige Weltanschauung unserer, wie der Verfasser treffend sagt, fieberkranken Gegenwart spiegelt.

Trotz dieser Einwände im Einzelnen, die in dem Interesse an der Schrift und ihrer Sache ihren Grund haben, können wir dieselbe als eine ebenso wohl-durchdachte und fördernde als anziehende und geistreiche Lectüre nur angelegentlich empfehlen und wünschen ihr namentlich auch mit dem Verfasser Eingang bei den erstern Vertretern des Culturstandpunktes.

Dresden.

Meier.

Praktische Theologie.

Evangelische praktische Theologie. Von Dr. Wilh. Otto, Consistorialrath, Director des theologischen Seminars zu Herborn, Professor der Theologie und Decan a. D. daselbst. — Erster Band. Einleitung und erstes Buch: die erbauenden Thätigkeiten. — Gotha, Fr. A. Perthes, 1869. VIII und 590 S. — Zweiter Band: Die ordnenden Thätigkeiten. 1870. VI und 388 S.

Der würdige Verfasser, nachdem er schon seit längerer Zeit in den Denkschriften des Herborner Seminars je und je einen Gegenstand kirchlicher Wissenschaft speciell bearbeitet hatte, ist im Jahre 1866 mit einem Entwurf des ganzen Gebietes unter dem Titel „Grundzüge der evangelischen praktischen Theologie“ hervorgetreten, über welchen Referent in diesen Blättern (1868. S. 375 ff.) Bericht erstattet hat. Es liegt nunmehr der erste Band einer vollständigen, sorgfältig gearbeiteten Ausführung jenes Entwurfes vor; da diese jedoch, wie sich von selbst versteht, an das in demselben gegebene Schema sich anschließt, worüber in der genannten Anzeige das Nöthige schon gesagt ist, so enthalte ich mich, nochmals auf die Anordnung des Ganzen zurückzukommen, und beschränke mich darauf, hier nur einiges Wichtigere von demjenigen auszusprechen, was mir die genaue Durchsicht der speciellen Ausführung, die nun vorliegt, zu denken gegeben hat. In Bezug auf die Anlage und Disposition der verschiedenen Theile des Ganzen sei nur das Eine bemerkt, daß die in der früheren Anzeige erhobenen Bedenken gegen die Unterbringung des allgemeinen, wenn man will, objectiven Theils der Liturgik unter der Rubrik des Kirchenrechts mir durch die specielle Ausführung sehr gerechtfertigt erscheinen. Es ist hier nur von der Thätigkeit des Geistlichen die Rede, die er (S. 528), weil sie das Gemeinsame, Objectiv-Kirchliche zu repräsentiren habe, „in beharrlich sich gleichbleibenden, übereinkünftig festzustellenden Formen“, also in einer gewissen Gebundenheit auszuüben habe. Aber eben deshalb müßten diese kirchlich festgestellten oder festzustellenden Formen selbst vorher schon wissenschaftlich erörtert, es müßte z. B. die Grundanordnung des Haupt-

gottesdienstes, der echt liturgische Stil der Formulare u. s. w. schon vorher abgehandelt sein; das liturgische Thun in Rede und Geberde kann nicht richtig besprochen werden, so lange die Liturgie selber noch ein unbekanntes x ist, was sie bei dem Verfasser bis dahin bleibt, wo er unter der Kategorie der Kirchenordnung auf diesen Gegenstand zurückkommt. — Im Allgemeinen hat mich die Art und Weise, wie der Verfasser — im Unterschiede von Rijsch, Ehrenfechter, Moll u. A. — den umfänglichen Stoff bearbeitet hat, am meisten an Hüffell's „Wesen und Beruf des evangelischen Geistlichen“ erinnert, nur daß er um dreißig Jahre mit der Zeit und der Wissenschaft über diesen hinausgerückt ist. Der Ertrag dieser für die praktische Theologie gewiß fruchtbar gewesenen Periode ist von dem Verfasser mit Liebe und Fleiß gesammelt und selbstständig verarbeitet, so zwar, daß er nicht selten gerade die schärferen Begriffsbestimmungen der jehigen Homiletik, Katechetik u. s. w. sich nicht aneignet, ihnen vielmehr gern allgemeinere, aber eben darum auch mehr zerfließende, meist schon einer älteren Anschauungsweise zugehörige Definitionen substituirt. Die Literatur ist ausgiebig, doch etwas ungleich aufgeführt; schon in den einleitenden Abschnitten (S. 23), noch mehr aber im Abschnitt von der Katechese durfte z. B. das Werk vom G. von Zeschwitz denn doch nicht ignoriert werden; in dem Abschnitt vom kirchlichen Gesang (Poesie und Musik) sieht es aus, als ob eine hymnologische Literatur gar nicht existirte. Die bezüglichlichen Artikel der Herzog'schen Real-Encyclopädie hätten auch wohl verdient, nicht gänzlich außer Beachtung zu bleiben.

Im Einzelnen möchte ich — im Sinne brüderlicher Discussion zwischen Mitarbeitern auf gleichem Felde — einige Bemerkungen an Folgendes anknüpfen. S. 8 erklärt sich der Verfasser gegen diejenige, von mehreren Vorgängern vertretene und praktisch befolgte Ansicht, wonach zur wissenschaftlichen Grundlegung der praktischen Theologie dasjenige gehört, was man die Physiologie der Kirche genannt hat, eine Exposition der Eigenart ihres Lebens, die zwar mit dem von der Dogmatik aufzustellenden Begriff der Kirche im Einklang stehen muß, wofern nemlich dieser Begriff dort richtig bestimmt wird, die aber eben nicht bloß den Begriff aufstellt, sondern die Kirche als Wirklichkeit, als besondere Art der Gemeinschaft, näher des Völker- und Volkslebens, gleichsam naturgeschichtlich beschreibt. Das sind nicht bloß Voraussetzungen für die praktische Theologie, wie der Verfasser behauptet, sondern das gehört ihr und nur ihr von Rechtswegen zu; und daß es ihr für diese Kategorie nicht an Stoff fehlt, ist bei Rijsch und Ehrenfechter zu sehen. — S. 37 lesen wir: „Weder im Verufe Christi noch in dem der Apostel lag es, die heranwachsende Jugend im Christenthum zu unterrichten.“ Damit wäre der Mangel an Katechese nach unserm Begriff, der uns im Neuen Testament auffällt, erklärt. Aber warum soll das nicht im Verufe Jesu und der Apostel gelegen haben? So gut Jesus die Kinder herzte und segnete, so gut konnte er ihnen auch vom Himmelreich, vom himmlischen Vater u. s. w. erzählen; und wenn die Apostel das nicht als ihren Beruf ansahen, warum sieht es heute der Missionar gerade als eine Hauptaufgabe an, Schulen zu gründen? Hier, glaube ich, hätten genauer die — nicht im Verufe des Erlösers und seiner Sendboten, sondern in anderen historischen Verhältnissen liegenden Gründe aufgesucht werden sollen, die nicht nur in dieser Anfangszeit, sondern bekanntlich noch lange hernach die Katechese noch nicht den Kindern, sondern den Proselyten zu Gute kommen ließen. — Bei der Entwicklung des Begriffs der Katechese ist es gewiß ein Rück-

schritt, daß der Herr Verfasser, so Richtiges er sonst über den Unterschied zwischen der häuslichen Erziehung zum Christenthum und zwischen der Katechese sagt, doch das, was der letzteren ihren bestimmten kirchlichen Charakter gibt, unberücksichtigt läßt, nemlich 1) daß sie eingerahmt ist zwischen Taufe und Confirmation, also wesentlich Vorbereitung zum kirchlichen Bekenntniß, und 2) daß sie eben darum, wenn auch in freier, den Katecheten nicht beengender Weise, doch principiell an den Katechismus gebunden ist. Aus letzterem und seiner mündlichen Behandlung hat sich ja notorisch unsere ganze katechetische Kunst und Thätigkeit erst entwickelt. Was S. 86 und 111 wie zufällig über ihn bemerkt wird, genügt für seine Bedeutung nicht. Ebenso können wir S. 104 die Beibehaltung der älteren (Dinterschen) Definition des Entwickelns nicht gutheißen; und wenn S. 108 der Herr Verfasser die Unterscheidung von entwickelnder und zergliedernder Katechese tadelt, so müssen wir dem gegenüber dabei verharren, daß sich diese beiden Verfahrensweisen antithetisch verhalten. Dagegen müssen wir der Lehre von der Kunst des Fragens, wie der Verfasser sie auseinandersetzt, alle Anerkennung zollen (S. 122 ff.). Weniger genügend als die Katechetik scheint uns die Theorie der Mission; schon S. 157 ff. sollte diese vom Unterricht der Proselyten, der ja gewiß nicht identisch mit jener ist, schärfer unterschieden werden. Gerade diese Abtheilung, für die wir außer Stier's Keryktik noch lediglich nichts haben, als die allerdings ganz vortreffliche Ausführung von Ehrenfeuchter, sollte in einer praktischen Theologie sogar besonders genau behandelt sein, so daß z. B. in Missionsinstituten praktischer Gebrauch davon gemacht werden könnte; bei Ehrenfeuchter kann man sich überzeugen, daß jetzt doch schon eine Missionspraxis an den verschiedensten Puncten des Erdballs vorliegt, reich genug, um einer gründlichen Theorie als Substrat zu dienen und eine, wenn auch noch nicht lückenlose und unter allen Himmelsstrichen ausreichende, doch als Grundlage diensame Methodik evangelischer Mission (zumal im Unterschied von der katholischen) möglich zu machen. — In der übersichtlichen Geschichte der Predigt, so sehr der Verfasser recht that, sie kurz zu fassen, wären doch meines Erachtens einige Puncte schärfer und charakteristischer herauszuheben gewesen; gleich am Anfang sollte Origenes (S. 167) doch nicht einfach bloß als derjenige genannt werden, von welchem die ältesten Homilien sich erhalten haben; es ist ja für den Begriff der Predigt selbst, sobald man sich nicht bei den hergebrachten Vorstellungen von ihrer Stiftung u. s. w. beruhigt, von größter Bedeutung, daß sie in ihrer bestimmten Gestalt, als schriftauslegende, gottesdienstliche Rede, erst mit dem Manne in der Kirche auftritt der classische Wissenschaft mit christlichem Glauben zu verbinden anfang. Wie die Aufnahme der Poesie, der Musik, der bildenden Künste, überhaupt der Kunst in das Leben der Kirche wesentlich ein heidnisches Element war, das das Christenthum sich aneignete und seinem Wesen anpaßte, so war die Predigt das Product eines ähnlichen Processes; auf jene Einwirkung deutet die Predigt noch lange und gerade in Namen wie Chrysostomus und Augustin stark genug zurück. Damit hängt freilich eine andere Controverse zusammen; der Herr Verfasser opponirt (S. 187) gegen die auch von mir aufgestellte Behauptung, die Predigt beruhe nicht auf specieller Stiftung Christi. Darüber ist natürlich kein Streit, daß Christus gewollt hat, die Kunde von ihm und seinem Reich solle allen Menschen mitgetheilt werden; das ist die Predigt im allerweitesten Sinn des Wortes, der höchst verschiedenartige Thätigkeiten, auch die formloseste und zufälligste, wie

die auf den bestimmtesten Zweck, die Proselyten-Gewinnung, abzielende, unter sich befaßt. Diejenige Predigt aber, welche den Gegenstand der Homiletik ausmacht, ist ein specieller, in sich abgeschlossener Cultusact, und als solchen hat der Herr sie nicht gestiftet; wo steht denn ein Mandat des Inhalts, daß je am Sonntag die Ortsgemeinde zusammenkommen und ein dazu vorbereiteter redetüchtiger, amtlich beauftragter Mann über ein Schriftwort eine Rede halten soll? Taufe und Abendmahl, jedes nach seiner eigenthümlichen Substanz, als besondere Handlung hat er angeordnet, die Predigt als Gemeinde-Erbauungs- und Cultusact nicht. — Einige Lücken (z. B. daß S. 177 unter den ersten Predigern der reformirten Kirche der bedeutendste französisch-redende, Theodor Beza, nicht genannt ist) werden leicht zu ergänzen sein; unter den homiletischen Exempeln, die der Verfasser reichlich mit aufnimmt, würde man wohl Röhr und ähnliche Namen ohne Schmerz vermissen; S. 230 ist — wenn wir den Zusammenhang richtig verstehen — mit Zustimmung ein Thema von Ammon über Luc. 12, 16—21 angeführt: „Die christliche Tugend der Wirthschaftlichkeit“, und S. 334 ein echt Reinhardtsches Thema: „Von der Pflicht des Christen, zuweilen aus Menschenliebe nichts zu thun“ — dergleichen sterile Propositionen möchten wir dem gegenwärtigen Geschlechte denn doch nicht mehr bieten. — Indem ich über verschiedenes Einzelne, was noch erschöpfender hätte behandelt werden dürfen, der Kürze halber weggehe, füge ich nur bei, daß auch der Herr Verfasser S. 373 sich gegen die Verderbniß unserer Kanzelsprache durch Fremdwörter ausspricht; gerade weil diese Verderbniß in Stadt und Land so gäng und gäbe ist, daß man immer seltener einen Prediger trifft, von dem man sicher sein kann, ein reines Deutsch zu hören (Friedrich Wilhelm Krummacher hat in dieser Verschwisterung deutscher geistlicher Rede mit der landläufigen Zeitungssprache ein sehr böses Beispiel gegeben): deshalb muß man mit einer gewissen Pedanterie sich selbst und Andere zu unverdorbenem Deutsch anhalten. — In dem Abschnitt von der Seelsorge hat der Herr Verfasser (S. 102 ff.) zwar diejenigen Bestandtheile, welche man früher in die Pastoraltheologie mit eingerechnet hat (wie Pastoralmedizin, Landwirthschaft u. s. w.) mit Recht abgewiesen; aber es ist damit nicht bewiesen, daß nicht die Pastoraltheologie im weitern Sinn, welche nicht blos Lehre von der Seelsorge, sondern Lehre vom Pastor ist, dasjenige mit enthalten dürfe und solle, was man eine Standesmoral für den Pastor nennen kann. Wie sich diese Lehre zusammen mit der Lehre von der Seelsorge zu einem eigenthümlichen, von der praktischen Theologie unterscheidbaren Ganzen verbinden lasse, darüber wäre immerhin noch Manches zu sagen gewesen. Ueber die Einteilung der Gemeindeglieder als Objecte der Seelsorge in bestimmte psychologisch zu rubricirende Classen sind der Natur der Sache nach verschiedene Ansichten möglich; dem Verfasser gegenüber möchte ich nur daran erinnern: 1) daß die Unterbringung des Kranken und ihrer geistlichen Pflege unter die Rubrik „Gefühlsleben“ S. 488 mir nicht angemessen erscheint; die Seelsorge hat es in besonderem Sinne mit denen zu thun, welche in Gefahr sind, an ihrem Christenthum Noth zu leiden, und dieser Gefahren eine liegt eben in der Krankheit; und 2) daß mit der Aufführung einzelner Secten (S. 440 ff.) entweder zu viel oder zu wenig gegeben ist. Denn zunächst hat die Lehre von der Seelsorge nicht die Secten selbst zu charakterisiren, sondern nur das amtliche und persönliche Verhalten des Pastors zu ihnen zu zeichnen, (theils um die Sectirer selbst zur Besinnung zu bringen, theils und vorzüglich, um die Gemeinde vor

ihnen zu bewahren); die Secten selbst kennen zu lehren, ist Sache der Kirchengeschichte der Gegenwart. Will aber die Pastoraltheologie dem Pastor auch dies darbieten, dann muß sie viel vollständiger verfahren; in Schwaben z. B. ist der Pfarrer noch mit einer hübschen Anzahl weiterer Heiligen dieser Gattung geplagt, als die der Hr. Verf. namhaft macht. — Im Einzelnen übrigens gibt auch dieser Abschnitt aus der reichen Erfahrung und mit dem besonnenen Urtheil desselben dem Pastor, zumal dem angehenden, viele und dankenswerthe Belehrung.

Im zweiten Bande werden — gemäß dem früher schon von uns angezeigten Entwurf — und in derselben ruhig erörternden Weise, wie im ersten Bande, die folgenden Capitel abgehandelt: I. Die Gemeindeordnung. 1. Die Bildung der Gemeinde. 2. Die Einrichtung des Gottesdienstes. 3. Die Kirchenzucht. 4. Die Ordnung aller Lebensverhältnisse der Gemeinde. II. Das Kirchenrecht. 1. Inneres Kirchenrecht. a. Verfassung (kirchliche Gemeinschaft, Kirchengewalt); b. Regierung (Behörden, deren Geschäftskreis); c. Gottesdienst (die rechtliche Seite desselben, z. B. Bedingungen und Folgen der Confirmation u. s. w.); d. das Kirchenvermögen. 2. Aeußeres Kirchenrecht. a. Verhältniß der Kirche zum Staate; b. Verhältniß zu anderen Religionsgemeinschaften. — Die Bedenken, welche wir in formeller Hinsicht gegen Einiges in dieser Stoffordnung äußerten, haben sich uns auch durch die nun vorliegende vollständige Ausführung nicht ganz gehoben, obwohl es z. B. richtig ist, daß der Gottesdienst auch eine rechtliche Seite darbietet und er insofern an zwei (oder sogar drei) Stellen des Systems wieder in Betracht kommen kann. Daß aber immerhin Inconvenienzen entstehen, beweist z. B. der Umstand, daß schon im inneren Kirchenrechte S. 364. von einer Fürsorge des Staats für die Feier des Gottesdienstes die Rede ist, während doch erst das äußere Kirchenrecht das Verhältniß des Staats zur Kirche überhaupt behandelt, von dem es ja gänzlich erst abhängt, ob er sich um Sonn- und Festtage der Kirche kümmert und in welcher Weise. Der Herr Verfasser hat in richtigem Gefühl an jener Stelle diesen Punct kurz besprochen, an sich aber ist er gar nicht so einfach; es ist ja neuerlich auch die Industrie im Zug, die Fest- und Feiertage möglichst zu beschränken, und der Staat befindet sich in der schwierigen Alternative, entweder die mächtig andringende Industrie nicht nach Wunsch zu befriedigen oder der Kirche zu nahe zu treten. — Noch müssen wir, so weit es sich um die Anordnung des Ganzen handelt, erwähnen, daß der Hr. Verf. dem Eherecht auch hier keine Stelle eingeräumt hat; S. 232 ff. ist nur von der seelsorgerlichen Einwirkung auf das Familienleben, S. 331 nur vom pfarramtlichen Verhalten in Bezug auf Trauung und Aufgebot die Rede. Daß in großen Territorien die Ehejustiz ohne alle Mitwirkung der Kirche, wie sie Luther verlangt hat, ausgeübt wird, sollte unseres Erachtens kein Grund sein, sie auch im System wegzulassen; wir meinen, die Wissenschaft wäre gerade berufen, das Bewußtsein wach zu halten und zu schärfen, daß der Staat unrecht handle, wenn er die *facultates ecclesiae*, wie Luther sagt, zur Behandlung der Ehesachen nicht beziehe.

Im Einzelnen heben wir noch Folgendes heraus. Verschiedenen neueren Theorien entgegen hält der Hr. Verfasser an der These fest (S. 9), daß das Pfarramt von Christus selbst gestiftet sei, übrigens nur in dem Sinne des Pfarramts, während S. 284 sehr mit Recht nicht auch ein dem Clerus von Christus übertragenes Regiment zugestanden wird. Aber alles für jene These auch hier

geltend Gemachte reicht nicht hin, um die Lücke auszufüllen, die darin offenbar ist, daß Jesus mit keiner Silbe davon redet, daß, wenn die von ihm persönlich Ausgesendeten vom Schauplatz abtreten, schon dafür gesorgt sein müsse, daß Andere an ihre Stelle treten. Das aber müßte er selbst als eine bestimmte Weisung ausgesprochen haben, wenn von einer Einsetzung des regulären geistlichen Amtes die Rede sein sollte. Die natürlichen Nachfolger der Apostel sind die Missionare; das Pfarr- oder Ältestenamnt ist aus dem selbstverständlichen Bedürfnis der Gemeinden erwachsen, allerdings noch zur Apostelzeit, aber als etwas Neues. Wenn Jesus ein Gemeindeamt bestellen wollte, warum hat er nicht z. B. Matth. 18, 15 ff. angeordnet, man solle den sündigenden Bruder vor die Ältesten bringen und diese sollen ihm zureden? Die *ἐκκλησία* B. 17 wird auch der Hr. Verf. gewiß nicht = Clerus verstehen. Die Thätigkeiten des Lehrens, Taufens, Abendmahlsreichens (freilich vielmehr nur die gemeinsame Abendmahlsfeier ohne Unterscheidung der Spendenden und der Empfangenden) beruhen auf dem ausgesprochenen Willen des Herrn, aber daß für diese Thätigkeiten überall, in jeder Gemeinde, bestimmte Personen ausgesondert sein sollen, denen allein sowohl das Recht als die Pflicht dazu zukomme, das gerade hat der Herr nicht einmal angedeutet, das gerade müßte aber mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen sein, wenn von einer Stiftung des Amtes sollte die Rede sein können. Wir wiederholen übrigens, daß uns darum das Amt von seiner Würde und Weihe nichts verliert; was so innerlich notwendig ist, das ist im göttlichen Willen begründet, auch wenn kein specieller, historisch gewordener Einsetzungsact vorliegt. — S. 69 faßt der Hr. Verf. die Feier vornehmlich als Gegensatz zum Kampfe mit der Sünde; wir glauben, daß dieß nicht ganz zutrifft; die Feier ist Gegensatz zur Arbeit, zur Mühsal des Lebens. Vom innern Kampfe mit der Sünde werden wir nicht wohl sagen können, er sei am Sonn- und Festtage sistirt, wohl aber von alle dem, was den Geist an der Erde Noth und Mühsal bindet und niederzieht. — S. 74 scheint uns die reguläre Gemeindepredigt allzu früh schon in die apostolische Zeit zurückdatirt zu sein; es sollte wenigstens die sehr kurze Form bloßer Ermahnung, die sich an das gelesene Schriftwort anknüpfte, wie sie bei Justin dem Märtyrer klar geschildert ist, von der erst durch Mitwirkung anderweitiger Bildungseinflüsse zu Stande gekommenen eigentlichen Predigt, d. h. der ausführlich auslegenden Rede, genau unterschieden sein, die sich historisch erst von Origenes an nachweisen läßt.

Sehr eingehend sind die beiden Capitel von der Kirchenzucht und von der Ordnung der Lebensverhältnisse in der Gemeinde behandelt; wir rechnen diese zu besten Partien des ganzen Werkes; die reiche Erfahrung, das besonnen abwägende Urtheil und der milde Sinn des Verfassers tritt hier in einer Weise in Wirkung, daß der praktische Geistliche treffliche Impulse und Rathschläge finden wird. Im kirchenrechtlichen Theile sind die verschiedenen möglichen Verfassungsformen klar entwickelt, auch die Entscheidung für diejenige gut begründet, die der Verfasser die gemischte nennt, d. h. für die Verbindung der consistorialen mit synodalen Institutionen; der Summepiskopat namentlich ist durch die Erörterungen, die S. 301 in ihren Resultaten zusammengefaßt werden, in richtiger Weise beleuchtet. Die sittliche Natur und Bedeutung des Staats wird S. 349 einerseits gegen die Unterschätzung vertheidigt, da man ihm nur das leibliche Wohlergehen des Volkes als Zweck seiner Existenz und Gegenstand seiner Thätigkeit zuerkennen will; andererseits aber wird auch die Ueberschätzung desselben abgelehnt, wie sie aus der Hegel'schen Schule auf Rothe übergegangen ist. Nur will uns

bedünken, der Hr. Verf. hätte als Kern des Staatsbegriffs, als das, worin seine Macht wie seine Schranke liegt, bestimmter und principieller die Idee des Rechts ins Auge fassen und darnach auch seine Stellung zur Kirche bestimmen dürfen. — Seite 349 könnte man zu dem Sage: „Daher können im Staate verschiedene Religionsgemeinschaften bestehen, ohne daß die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte der ihnen Angehörigen durch die Verschiedenheit ihres Bekenntnisses andere sind“ — die Randglosse setzen: Du sprichst ein großes Wort gelassen aus. Bekanntlich hat es sehr lange Zeit gebraucht, bis dieses Princip vom Staat acceptirt und von der Kirche — von der evangelischen nemlich, denn die katholische stimmt nur da zu, wo sie Vortheil für sich davon hofft — als im Princip des Protestantismus mit eingeschlossen anerkannt worden ist. Daß aber daraus noch allerlei Folgen entspringen müssen, die wir für den Augenblick noch nicht zu empfinden haben, wenn z. B. Juden, Baptisten, Methodisten in Ständekammern und in Behörden gelangen und über die der Kirche zu gewährenden Rechte oder Unterstützungen mit berathen und beschließen werden — das ist nicht minder gewiß.

Lübingen.

Palmer.

Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahres. Wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt von A. Rebe, Professor am theologischen Seminar zu Herborn. Erster Band: Einleitung in das Perikopensystem überhaupt und Auslegung der Perikopen des Weihnachtskreises. Wiesbaden, Julius Meidner, 1869. VIII und 486 S.

Wer über die kirchlichen Perikopen eine Vorlesung hält oder ein Buch schreibt, der kann dieselben von verschiedenen Seiten in Angriff nehmen; entweder geht er auf die Geschichte der Entstehung des Perikopensystems der Kirche und anderweitiger alter oder neuer Sammlungen derselben ein, wie es musterergültig von Ranke geschehen ist, oder er erörtert die praktische Frage, ob und zu welchem Zwecke (ob bloß zum liturgischen Lesen oder als Predigttexte) dieselben beizubehalten, zu verändern und überhaupt zu verwenden seien, — eine Frage, die jeder Liturgiker und jeder Homiletiker zu besprechen veranlaßt ist, oder er legt die Perikopen selber aus, sei es nach der Weise eines wissenschaftlichen Commentars, sei es in ausgeführter erbaulicher Form, sei es zugleich mit Vorlegung von Predigtentwürfen über dieselben. Der Hr. Verf. vorliegenden Werkes hat alle diese Zwecke zugleich sich vorgesetzt und zur Erfüllung derselben die bezügliche Literatur in umfassender Weise durchforscht und benützt, wenigstens die ältere; aus der neueren homiletischen Literatur haben wir nur Weniges berücksichtigt gefunden. Die geschichtliche Partie ist in ziemlicher Vollständigkeit gearbeitet; Einzelnem wurde allerdings die gebührende Aufmerksamkeit nicht zu Theil; S. 12 wäre z. B. die mozarabische Liturgie wohl werth gewesen, nicht bloß mit 2½ Zeilen abgefertigt zu werden; ebenso wäre es, meinen wir, keine gefährliche Ueberschreitung der Mainlinie gewesen, wenn der Hr. Verf. die im südlichen evangelischen Deutschland bestehenden doppelten Perikopenreihen (neue Auswahl, jährweise abwechselnd mit der alten) auch eines Blickes gewürdigt hätte. Die Geschichte der Schätzung, resp. Geringschätzung der Perikopen ist ziemlich ausführlich gegeben und bietet nicht wenig Interessantes; nur gerade aus neuerer Zeit wäre noch eines und das andere Moment beizubringen möglich gewesen, das für und wider die Perikopen

als constante Predigttextreihe geltend gemacht worden ist. — Die Idee des Kirchenjahres entwickelt der Verf. S. 31 ff. mit großer Gründlichkeit, zurückgehend auf den Begriff der Kirche als Leib des Herrn; wir meinen freilich, dieser Gegenstand lasse sich in weit einfacherer Weise in klares Licht setzen, als es S. 32 und 33 geschehen ist, um den Beweis zu führen, daß „die Gnade geschichtlich, daß sie zeitlich, ergo eine Synthese von Kirche und Jahr möglich sei“. Alle Religionen kennen ja Gedächtnisfeste, Jahresfeste von monumentaler Bedeutung; das Jahr — wie der Verf. S. 37 richtig bemerkt — ist das natürliche Maß der Zeit, aber warum gerade in diesem Sinne und mit dieser Anwendung? Wenn dieselbe Jahreszeit, derselbe Jahrestag wiederkehrt, so stehen wir — wie astronomisch der Sonne gegenüber — so auch durch eine Fiction, einen poetischen Schein, in unserem Leben, unseren Sinnen und Gedanken wieder an demselben Flecke, wie damals; das Vergangene wird uns dadurch ein Gegenwärtiges, wir erleben es abermals, und unsere Feier besteht darin, das Geschehene uns nicht nur in einer oder der anderen Weise lebhaft zu vergegenwärtigen (Gedächtnisreden, Gesang, etwa auch dramatische Darstellung), sondern auch den Werth, den dasselbe für uns hat, zum festlichen Ausdruck zu bringen. Was so aus einer natürlichen Wurzel erwächst, das ist in Israel durch das Gesetz sanctionirt worden, und so fand das Christenthum ein Ostern vor, das von selbst nun als Gedächtnistag der größten newtestamentlichen Gottesthat seine höhere Bedeutung erlangte. Mit diesem einzigen Punkte war das Kirchenjahr schon gegeben; sobald ich von Ostern zu Ostern rechne, so habe ich eine eigenthümliche Art von Jahr, wie, wenn ich von einem Geburtstag zum anderen rechne, ich ein Lebensjahr habe. Nun aber, nachdem einmal auf diese ganz natürliche Weise der gottesdienstliche Bildungstrieb nach dieser Seite gelenkt war, boten sich die weiteren Thatsachen der newtestamentlichen Heilsgeschichte von selbst dazu dar, in den noch leeren Rahmen des von Ostern begonnenen und begrenzten Jahres immer mehrere solcher monumentalen Punkte einzusetzen, bis endlich durch die Ausstattung jedes Tages im Jahre mit einem Heiligennamen, wenigstens im Kalender, wodurch jeder Tag seine Weihe als Gedächtnistag erhielt, der Raum vollständig ausgefüllt, der Einbau des Kirchenjahres vollendet war. Die Theoretiker dürfen aber dabei zwei Dinge nicht übersehen. Erstens: daß dieser Einbau keineswegs nach irgend einer systematischen Ordnung geschehen ist; wir wissen ja, wie früh das Epiphaniensfest mit seinen verschiedenen Bedeutungen, wie spät das Weihnachtsfest erst seinen Platz eingenommen hat. Und so beruht insbesondere — um Anderes, Einzelnes nicht weiter zu berühren — der Gegensatz der Festhälfte des Jahres zur festlosen Hälfte keineswegs, wie man systematisirend so gern voraussetzt und hernach zu beweisen unternimmt, auf einer positiven Gedanken- oder Sachordnung, so daß etwa jene die dogmatische, diese die ethische Seite des Christenthums repräsentiren würde; auch mit der immerhin bequemen Benennung: Halbjahr des Herrn und Halbjahr der Kirche, ist wissenschaftlich nichts anzufangen; denn wenn beide eine wirkliche Parallele bilden sollten, so müßten im zweiten Semester ebenso Thatsachen aus dem Leben der Kirche als Festgegenstände gefeiert werden, wie im ersten die Thatsachen aus dem Leben des Herrn, was höchstens auf das Reformationsfest passen würde, das aber noch Niemand in dieser Weise mit der Idee des Kirchenjahres combinirt hat. Ebenso wenig kann die zweite Hälfte als Darstellung des inneren Lebens charakterisirt werden, sonst müßte etwa ein Feiertag für die Buße, einer für die Rechtfertigung, einer für die Heiligung und etwa eine

Reihe Feiertage für je eine christliche Tugend bestimmt sein. Man sage nicht, das sei Consequenzmacherei; in theologischen und kirchlichen Dingen ist solche nüchterne Reflexion oft sehr nöthig, um allzu großer Salbung einen Damm zu setzen. Es hat gewiß seinen guten Grund, warum sehr kirchliche Männer die zweite Hälfte nur negativ als die festlose bezeichnen; hat doch in alter Zeit Beda Venerabilis, in neuer Claus Harms sogar die eine einfach nach dem Winter, die andere nach dem Sommer benannt.

Und zweitens bildet offenbar die Wochenfeier, von Sonntag zu Sonntag, ein selbstständiges, von der nicht nach Sonntagen, sondern nur nach Festtagen sich gliedernden Jahresfeier verschiedenes Ganzes. In beidem thut sich jener gottesdienstliche Bildungstrieb Genüge; wie er die Idee des Gottesdienstes in bestimmten Personen — den darum mit priesterlicher Tracht angethanen Liturgen —, in bestimmten Handlungen, in bestimmten Räumen zum Ausdruck bringt, so auch in der Form der Zeit, d. h. in der christlichen Wochenfeier und im Kirchenjahr. Aber wenn schon die Construction des Kirchenjahres, vermöge der Freiheit und Volksthümllichkeit des Processes, aus dem die einzelnen Theile desselben nach und nach erwachsen sind, sich gegen eine bis ins Einzelne gehende Systematik beharrlich sträubt: so ist dies in noch höherem Maß der Fall in Bezug auf die Perikopenreihe. Wenn für die Beibehaltung derselben als Predigttexte ihre systematische, cyclusartige Inhaltsordnung den Vertheidigungsgrund bilden soll, dann steht dieselbe auf schwachen Füßen. Der Herr Verfasser weiß die älteren Versuche, solch einen innern Plan nachzuweisen, gut zu kritisiren, gibt aber (S. 80) dennoch nicht zu, daß ein solcher nicht gefunden werden könne. „Wir müssen“, sagt er S. 81, „dem Hieronymus doch insoweit Glauben schenken, daß er seine Auswahl nach einer *causa rationabilis* gemacht habe.“ Wohl! Aber ist damit schon gesagt, daß das Ganze einen Cyclus bilde? Können es nicht ganz verschiedene Arten von Gründen sein, die ihn bestimmt haben, für diesen Sonntag diese, für einen andern eine andere Perikope zu wählen? — Der Herr Verfasser macht sich mit Obigem anheischig, selber eine bessere Anordnung nachzuweisen; wir können diese aber noch nicht prüfen, da gerade die schwierigste Partie — das Sommerhalbjahr, wo es am meisten gelten wird: hic Rhodus etc. — noch nicht vorliegt. Wir müssen nur gestehen, daß das S. 113 gegebene Schema: 1) Inhalt des Weihnachtskreises: Jesus der Sohn Gottes, der Prophet; 2) Inhalt des Osterkreises: Jesus der Sohn Gottes, der Hohepriester; 3) Inhalt des Pfingstkreises: Jesus der Sohn Gottes, der König — uns um nichts besser scheint als andere ähnliche Schemata. Heißt es nicht am ersten Advent schon: „Siehe, dein König [nicht: dein Prophet] kommt zu dir“? Und was hat das Weihnachtsfest eigentlich von Christi Prophetenthum zu sagen? Daß sich durch einzelne Gruppen von Sonntagen hindurch ein gewisser Zusammenhang von Perikopen (d. h. nur der Evangelien) herstellen läßt, leugnet Niemand, aber nach wenigen Schritten bricht der Faden immer wieder ab; und schon die Evangelien der vier Adventsontage lassen sich schlechterdings nicht in eine innerlich zusammenhängende Reihe bringen, während jedes seine eigene Beziehung auf die gemeinsame Idee des Advents — das Kommen eines Himmelreichs durch einen Erlöser — deutlich erkennen läßt.

Die Perikopen selbst (in diesem Bande vom ersten Advent- bis sechsten Epiphaniensonntag) begleitet der Herr Verfasser je mit einem ausführlichen Commentar, der, aus alter und neuer Zeit eine Masse exegetischen Materials sammelnd und sichtend, dem Prediger das Nachschlagen von Commentaren so ziemlich erspart;

es ist dessen so viel gegeben, daß man, wenn Alles durchgelesen und erwogen ist, nun erst wieder den Text selber in seiner schlichten Form zu lesen das Bedürfniß hat, damit unmittelbar aus ihm die Predigtgedanken sich erzeugen. — Aber Eino möchte Referent dabei bemerken. So mannfach auch die Exegese des Verfassers sich, wie es der Zweck des Buches mit sich bringt, dem Praktischen zuwendet, so stehen doch die am Schluß jedesmal beigefügten Themen (sammt Partition) zu wenig in directem Zusammenhange mit der vorhergegangenen Exegese; sie könnten, wie wir dergleichen Repertorien, Magazine u. s. w. sonst besitzen, auch für sich allein stehen. Ich denke mir eine Textbearbeitung für den Doppelzweck, den wissenschaftlichen und praktischen zugleich, in der Art angelegt, daß im Verlauf der exegetischen Erörterung der einzelnen Textverse schon diejenigen praktischen Gesichtspunkte herausgehoben würden, aus denen dann nachher die Themen gebildet werden, so daß jedes Thema — und zwar nachweisbar — seine psychologische (subjective) und theologische (objective) Begründung in der vorhergehenden Textanalyse fände. Nach dieser Methode würden zwar vielleicht weniger Themen aufzuführen sein, aber sie würden — und zwar auch nach ihren einzelnen Theilen und Unterabtheilungen — organischer aus dem Text und der Wirkung des Textes auf die Meditation des Auslegers erwachsen und dadurch wohl auch mehr ein neues, eigenthümliches Gepräge erhalten. Manche einzelne Stellen haben wir gefunden, über die sich der Verfasser weitläufig verbreitet, ohne doch schließlich auch die für die praktische Verwerthung dienlichen, namentlich applicativen Momente anzugeben, womit dem nach fruchtbaren Anregungen suchenden Prediger manchmal gedient wäre (z. B. S. 372 erfährt derselbe nicht, in wie mannfacher Weise der Begriff: sein in dem, was des Vaters ist — was ist denn Alles des Vaters? — praktisch zu verwenden wäre; so S. 164 ist das „aber meine Worte vergehen nicht“ katechetisch und homiletisch noch fruchtbarer zu entwickeln, indem die mehrfache Art der Unvergänglichkeit derselben — sie bleiben den Menschen im Gedächtniß, sie werden immer wieder verkündigt, wiederholt, gesungen u. s. w., sie erfüllen sich ohne Aufhören u. s. w. — auseinandergesetzt würde. So erklärt Verf. im Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen die Worte: da die Leute schliefen (S. 449), als bloß zum Bilde, zur Nacht gehörig; das ist immerhin richtig, dem Hausgesinde kann ja kein Vorwurf daraus gemacht werden, daß es seine Nachtruhe genießt; auf die Aeser stellt man auch zur Saatzeit keinen Nachtwächter, weil solch eine Teufelei, wie sie im Texte vorkommt, Niemand für möglich hält. Aber in der praktischen Deutung ist dieser Zug keineswegs unbedeutend; im geistlichen, im kirchlichen Leben soll in der That Niemand schlafen, und wenn der Teufel Böses stiften kann, weil die Leute (Eltern, Prediger u. s. w.) schlafen, so ist das ihre Schuld. Hier und da stoßen dem Leser auch Dinge auf, die wohl noch jezt nach vieler Geschmack, aber gleichwohl kleinlich oder gesucht sind (z. B. S. 283, daß Hanna das Gesetz, Simeon die Prophetie repräsentiren soll; so auch die Typik des Nazarenus S. 323 und einiges Aehnliche); im Ganzen aber bewährt der Verfasser den zumal in der Gegenwart so höchst nöthigen gesunden exegetischen Tact, der sich mit der Liebe zum Evangelium, mit der begeisterten Freude an jedem Worte des Herrn, wie sie dem Verfasser abzufühlen ist, sehr wohl verträgt.

Leibingen.

Palmer.

A n t w o r t

auf des Herrn Professor Dr. Lipsius Beleuchtung der Polemik eines
Apologeten.

Als ich im Jahr 1868 eine Schrift über den Hirten des Hermas herausgab, sah ich voraus, daß dieser ziemlich umständliche Versuch, ein besseres Verständniß des merkwürdigen Buchs herbeizuführen und damit zugleich eine mehr geschichtliche Behandlung der übrigen Denkmäler der nachapostolischen Zeit anzubahnen, nicht ohne Gegenwirkung von Seiten derjenigen Gelehrten bleiben würde, welche bisher auf diesem von Wenigen gleichzeitig angebauten Feld im Ganzen so ungestört gearbeitet hatten. Aber nicht erwartet hatte ich, daß Einer derselben es über sich gewinnen werde, anstatt die von Neuem angeregte wissenschaftliche Frage gründlicher als bisher zu beantworten, aus Anlaß meiner Erörterung derselben dem theologischen Publicum eine ausführliche Vertheidigung seiner wissenschaftlichen Ehre vorzutragen und in der Form einer solchen Vertheidigung einen Angriff gegen den wissenschaftlichen und sittlichen Charakter meiner Schrift zu richten, wie er in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1869, 3. Heft, S. 249 — 311) erfolgt ist. Es ist peinlich, öffentlich von sich selbst reden zu müssen, und was mich zu einer Antwort auf die Auslassung des Herrn Professor Lipsius veranlaßt, ist wahrlich nicht jenes „natürliche Lebensgefühl“, welches ihm seine zornigen Reden über gehässige Polemik und sophistische Apologetik eingegeben hat, sondern ein deutliches Gefühl der Pflicht sowohl gegenüber diesem Gegner, dem ich die Unrichtigkeit seiner Beschuldigungen glaube nachweisen zu können, als gegenüber meiner Arbeit, welche durch ihn in ein nicht bloß ungünstiges, sondern sehr irreführendes und dem Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntniß hinderliches Licht gerückt worden ist. Erst jetzt und an diesem Orte erfolgt die Antwort, um von Anderem zu schweigen, vor Allem deshalb, weil Hr. Dr. Hilgenfeld die Verpflichtung nicht anerkannt hat, eine vergleichs-

Bemerkung der Redaction. Die Redaction glaubte, wenn gleich unsere Jahrbücher für Antikritiken keinen Raum haben, doch der dringenden Bitte des Herrn Lic. Zahn, eines früheren Mitarbeiters, um Abdruck dieser wesentlich sachlich gehaltenen Erwiderung die Gewährung nicht ver sagen zu sollen, nachdem ihr die Aufnahme in die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie verweigert worden ist. Es bedarf kaum unserer ausdrücklichen Erklärung, daß wir für Form und Inhalt derselben keinerlei Verantwortlichkeit übernehmen, und wir können unsererseits nur wünschen, daß wissenschaftliche Erörterungen, zumal unter christlichen Theologen, doch niemals anders möchten geführt werden als im Sinn und Gei st des apostolischen ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ. Apologetik und Kritik würden dabei sicher lich nur gewinnen!

Wagenmann.

weise kurze Erwiderung auf die beinahe vier Bogen starke Abhandlung seines Freundes Eipfius in die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie aufzunehmen.

Es war in erster Linie die Form meiner Polemik, welche Hr. Dr. Eipfius beleuchten wollte; bei der rein sachlichen Natur derselben konnte dieß jedoch nicht ohne ziemlich ausführliche Erörterung der strittigen Frage geschehen. So gedente auch ich im Verlauf meiner kurzgefaßten Erwiderung einige freilich meist negative Beiträge zum Verständniß des Hirten zu liefern. Daß aber wirklich nur die Lage der Dinge, wie ich sie eben zu erkennen glaubte, und keinerlei persönliches Motiv mich hier und dort zu einer vielleicht unnötig grellen Contrastirung der Auslassungen der Vorgänger mit dem nach meiner Einsicht evidenten Thatbestand bestimmte, gibt Hr. Dr. Eipfius selbst seinen Lesern zu verstehen, indem er bemerkt, daß er mit mir bisher weder persönlich noch literarisch in irgend welche Berührung gekommen sei (a. a. O. S. 251). Oder verstehe ich unrichtig? Sollte Hr. Dr. Eipfius sich selbst durch diese Bemerkung gegen den Verdacht schützen wollen, als nehme er für erfahrene Beleidigung an mir Rache, wenn er mir mehr oder weniger direct und häufig Leichtfertigkeit, Muthwillen, kleinliche Schulmeisterci, schnurrige Fragen, advocatische statt historischer Neigung, blutdürstigen Fanatismus u. dergl. mehr nachsagt? Wäre dieß die Absicht gewesen, Hr. Dr. Eipfius hätte gewiß nicht zu Anfang und zu Ende von seiner Ehre und von meinen Angriffen und Mißhandlungen geredet. Und auch so kann es doch nicht gemeint sein, als ob die Polemik um so unverantwortlicher wäre, je weniger persönliche Abneigung dabei im Spiel ist. Das würde mich zu bedenklich an den Vater der kritischen Kirchenhistorie erinnern, welcher es einem Marcellus zum Verbrechen machte, daß er gegen Männer, die ihm nichts zu leide gethan, einen theologischen Kampf eröffnete hatte. So bleibt nur die gegebene, sehr willkommene Erklärung; und in der That hat Hr. Dr. Eipfius bald erkannt, daß es nur ein lebhaftes Interesse für meinen Gegenstand war, welches mich so schreiben ließ, wie ich geschrieben habe. Daß ich mich aber auch in solchen Punkten, welche Hr. Dr. Eipfius nur im Anschluß an frühere Aufstellungen Anderer, z. B. Baur's und, worauf ein ganz besonderes Gewicht gelegt zu werden scheint ¹⁾, Dorner's, behandelt hat, gerade an ihn hauptsächlich hielt, welcher zuletzt ausführlich, ausdrücklich und mit der ihm eigenen Bestimmtheit den Gegenstand besprochen hat, bedarf doch wohl keiner Rechtfertigung. Wo ich mich heifällig auf ihn berufen konnte, habe ich es mit Vorliebe gethan ²⁾, und daß es so selten geschah, auch meist nur untergeordnete Punkte betraf, ist, soviel ich erkenne, meine Schuld nicht.

Ich komme zur Sache. Hr. Dr. Eipfius hatte früher ³⁾ gesagt: „... Der Wechsel des Ausdrucks *ὁμοα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* und *ὁμοα τοῦ θεοῦ* beweist, daß unter jenem *μὴνα καὶ ἑρδοζορ* *ὁμοα* kein andres zu verstehen ist, als der auch dem Sohne zukommende Jehovaname. Aber weit gefehlt, daß hierin etwa

¹⁾ S. a. a. O. S. 249; 250; 257; 291. Auf S. 294 wird Dorner sogar gegen meine Unhöflichkeit verteidigt, und auf den Verfasser der Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi ist allem Anschein nach auch die Entlarvung meiner frivolen Betrachtung der altkirchlichen trinitarischen Theorien berechnet (S. 271).

²⁾ Vgl. m. Schr. S. 68, Anm. 1; S. 154, Anm. 3; S. 183, Anm. 1; S. 239, Anm., S. 305, Anm. 1. 4.

³⁾ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1865, S. 276.

die gleiche Gottheit des Sohnes mit dem Vater gelehrt würde, so ist dieß nur ein neuer Beweis für den judenchristlichen Standpunkt des Hirten, der das eigentlich Heilbringende im Sohne weder in seinem göttlichen Wesen, noch in seinem gottmenschlichen Versöhnungswerk, sondern ganz äußerlich in dem geheimnißvollen *ὄνομα*, dem Schem Hamphorasch sucht, mit welchem er als Repräsentant Jehovahs bezeichnet ist." In der Anmerkung zu den letzten Worten wurde noch bemerkt: „Uebrigens ist es bezeichnend, daß Hermas ächt judenchristlich den Ausdruck *κύριος* immer nur von Gott, nirgends von Christus gebraucht." Jetzt ist Hr. Eipsius zu der Meinung gekommen, der dem Sohne Gottes beigelegte Name sei *κύριος*, nachdem er sich nämlich hat davon überzeugen lassen, daß Hermas allerdings Christum so nennt, was früher, wie vorher zu lesen steht, von ihm geleugnet wurde. Ich wiederhole dieß Wort, weil schon dieß mir als unwürdige Verdächtigung aufgerückt worden ist (a. a. O. S. 252), während es mir dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß nichts weiter bedeutet, als die Verneinung einer wirklichen oder vermeintlichen Thatsache. Aber ich soll die ursprüngliche Meinung des Hrn. Pr. Eipsius „zugespißt" haben, indem ich ihn unter dem Schem Hamphorasch das Tetragrammaton verstehen ließ. Aber durfte ich ihm gewissenhafter Weise schon damals den Irrthum aufbürden, den er erst jetzt ausspricht, daß diese hebräische Bezeichnung des יהוה auch Bezeichnung irgend einer griechischen Umschreibung desselben sei? — Ich werde gefragt, wo Hr. Pr. Eipsius von einer Uebertragung dieses Namens in einem rein jenseitigen Act geredet habe. Nirgends, antworte ich, habe aber doch wohl mit Recht vorausgesetzt, Hr. Pr. Eipsius habe, da Hermas selbst solchen Namen nicht auf Christus überträgt, und da keine Evangelienchrift von einer diesseitigen geschichtlichen Uebertragung desselben etwas berichtet, in Erinnerung an Apokal. 19, 12 eine dem diesseitigen Geschehen und Erkennen sich entziehende, also jenseitige Uebertragung als Meinung des Hermas angenommen. Oder wußte Hr. Pr. Eipsius damals noch von einem diesseitigen Act der Bekleidung Christi mit dem Schem Hamphorasch? Jetzt weiß er nichts mehr davon zu melden. Jenseitig soll der Act auch nicht sein. Wo liegt er also? — Es wird getadelt, daß ich mir erlaube, zum Zweck des Beweises der Unwahrscheinlichkeit der dem Hermas zugeschriebenen Meinung auf die daraus sich ergebenden Consequenzen und namentlich auf die ungewöhnlich abergläubische Denkweise, welche dieselbe voraussetzen würde, aufmerksam zu machen. Es möge unerörtert bleiben, ob es dem Theologen so übel ansteht, wie Herr Professor Eipsius zu meinen scheint, bei der Beurtheilung von Erscheinungen christlichen Lebens und Denkens nach ihrem religiösen Gehalt und bei Beurtheilung zweifelhafter Meinungen über dieselben nach der Congruenz dieser Meinungen mit dem offener daliegenden religiösen Thatbestand bei denselben Individuen zu fragen. Doch will mir scheinen, daß die Worte „judenchristlich" und „ganz äußerlich" in den oben citirten Worten des Hrn. Prn. Eipsius Beispiele für beides seien. Aber „ein im ehelichen Kampf nicht verstatteter Handgriff" (S. 254) soll es sein, daß ich meinem Gegner jene Consequenzen als Beschuldigungen des Hermas heimgebe. Diese Anklage hat Hr. Pr. Eipsius durch ein „also" mit der Bemerkung verknüpft, daß er „keine jener Consequenzen gezogen", oder, wie es vorher heißt, „an alle diese Abgeschmacktheiten auch nicht im Entferntesten gedacht" habe. Aber das ist es ja eben, was ich Hrn. Pr. Eipsius zu Gemüthe führen wollte, daß er an sehr Nahe liegendes nicht gedacht habe, daß er einen Satz ausgesprochen, ohne die damit

unmittelbar gegebenen weiteren Sätze mitzudenken und durch deren einleuchtende Absurdität von der Aufstellung seiner These sich abhalten zu lassen. Wenn wirklich „das eigentlich Heilbringende im Sohne in dem geheimnißvollen *ὄνομα* liegt, und nicht in dem, worin etwa sonst die Christen das Heilbringende erkennen, so folgt, daß die Predigt vom Sohne Gottes, wenn anders deren Aufgabe ist, das Heilbringende desselben ins Licht zu setzen, sich in den tiefsinnigen Satz zusammenfassen läßt: „Der Sohn Gottes heißt Jahveh“. Und wahrlich eher der Unhöflichkeit als der Unehrllichkeit mußte ich fürchten geziehen zu werden, wenn ich dem Urheber einer Meinung die Fähigkeit ausdrücklich absprach, seinen eigenen Gedanken durchzudenken, und daher, soweit es sich thun ließ, für ihn die Mühe übernahm.

Doch, wie entledigt sich Hr. Pr. Papius meines Angriffs? Er entzieht ihm stillschweigend seinen Gegenstand, indem er von seiner früheren Meinungsäußerung das Entscheidende, eben das, was mich auf alle meine Konsequenzen und insbesondere auf den Vorwurf abgeschmackten Aberglaubens gegen den Pseudohermas des Hrn. Pr. Papius gebracht hat, diesmal einfach unterdrückt und den Lesern der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie den Genuß bereitet, einen Apologeten gegen ein Phantom kämpfen zu sehen. Und nicht bloß weggelassen wird die in meiner Schrift gerade wörtlich angeführte Meinung, daß das eigentlich Heilbringende im Sohne in jenem Namen liege, welcher weder diesseits noch jenseits auf ihn übertragen sein soll; sondern es wird nun statt dessen gesagt, daß der religiöse Gehalt der Bezeichnung „Sohn Gottes“ nicht habe entleert werden sollen; und während dort, wie jeder Leser obigen Citats sieht, mit den Worten „ganz äußerlich“ das Suchen des Heilbringenden, also die religiöse Stellung des Hermas charakterisirt wurde, soll jetzt dasselbe „äußerlich“ gar nicht mehr diese, sondern die Uebertragung des Jahvehnemens beschreiben. Sind etwa das „im ehrlichen Kampf verstattete Handgriffe“? Mir wenigstens ist klar geworden, daß ich, bei aller Bereitwilligkeit zu lernen, von Hrn. Pr. Papius ebenso wenig lernen kann, was es heißt, *νομίμως ἀδελφείν*, als was im Hirten des Hermas geschrieben steht.

Ich verharre ferner dabei, daß Hr. Pr. Papius den Gedanken des 9. Gleichnisses — ich hatte absichtlich nicht gesagt „die Worte“ — ungenau wiedergebe, wenn er sagt: „Ja, die Gerechten der ersten Generation werden geradezu als das Fundament des ganzen Hauses bezeichnet“ (1865, S. 272). Denn der Artikel bei „Fundament“ muß die unrichtige Vorstellung erwecken, als ob sie in dem gewöhnlichen Sinn des Wortes Fundament die unterste Grundlage des Hauses bildeten, oder als ob sie in irgend einem andern Sinn als z. B. die Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes *θεμελίον τοῦ πύργου* wären. Es hätte Hr. Pr. Papius nicht bloß hinzufügen können (1869, S. 256), sondern meines Erachtens hinzufügen müssen, wenn er seine Leser belehren wollte, daß sim. IX, 4, p. 116, 7 (nach den Uebersetzungen) die 10 + 25 + 35 + 40 Steine zusammen als das vierstufige *θεμελίον* erscheinen, daß also die Generationen alttestamentlicher Gerechter und Propheten ebenso wie die 40 christlichen Lehrer Bestandtheile des *θεμελίον* sind, und daß die 10 ersten Steine nur die unterste der vier Schichten des auf dem eigentlichen Fundament, dem Felsen mit dem Thor, erbauten *θεμελίον* bilden. Es ist nämlich eine durch den klaren Wortlaut ausgeschlossene Vorstellung des Hrn. Pr. Papius, daß die unterste Steinschicht bei

dreien von den vier Wänden des quadratischen Baus den alttestamentlichen Frommen zugewiesen werde. Wem wird denn die vierte Wand zugewiesen? Und heißt etwa *ordines* (vulg., pal. = *στοῖχοι* bei Hilgenfeld) „Wände“? Und wie könnte dann auch nur ein einziges Mal von den 10 Steinen allein gesagt werden: *ἡ ἐμύσθησαν οἱ δέκα λίθοι ἐκεῖνοι θεμέλιον τῆς οἰκοδομῆς τοῦ πύργου*, wenn sie mit den 25 + 30 folgenden Steinen zusammen nur an drei Wänden die Unterlage des weitem Baus bildeten? Alle Steine werden über Fels und Thor in ebensovielen über einander liegenden Schichten, als Abtheilungen von Steinen gemacht werden (= 4), ausgebaut, so daß die 10 ersten Steine die ganze Ausdehnung der vom Fels mit dem Thor gebildeten quadratischen Grundmauer bedecken. Hermas kann daher sehr wohl zur Bezeichnung der Bedeutung und Lage dieser untersten Stufe oder Schicht sagen, die 10 Steine seien als ein *θεμέλιον* zusammengefügt worden, während er sonst das ganze vierstufige erste Stockwerk *τὸ θεμέλιον* oder *τὰ θεμέλια* nennt. Aber er nennt auch den Felsen mit dem Thor so. Wenn Hr. Pr. Lipsius mich sehr zuversichtlich fragt (S. 255 f.), in welchem Hermastext ich das gelesen habe, so verweise ich in aller Bescheidenheit auf Herm. Pastor, ed. Hilgenfeld, p. 128, 20 sq., wo die Antwort auf die Frage des Hermas, warum der Thurm nicht auf den platten Boden, sondern auf Fels und Thor gebaut sei, mit den auf den Sohn Gottes bezüglichen Worten endigt: *αὐτός οὖν θεμέλιον αὐτοῖς ἐγένετο κ. τ. λ.* Auch dabei bleibe ich, daß, so lange „judenchristlich“ nicht mit „paulinisch“ und „christlich“ identisch ist, die Stellung, welche Hermas in diesem Gleichniß den alttestamentlichen Frommen anweist, keinerlei Anlaß bietet, an seine judenchristliche Stimmung zu erinnern; denn diese und alle ähnlichen Aussagen reichen nicht an die Energie, mit welcher Paulus z. B. Röm. 11, 16 ff. Israel als die Gemeinde Gottes für alle Zeiten darstellt, welcher Heiden nur wie zum Ersatz einzelner verworfener Juden einverleibt werden.

Hr. Pr. Lipsius hatte auf Grund von sim. IX, 13 behauptet, daß von Hermas „das christliche Bekenntniß und das Beharren in tugendhafter Gesinnung und guten Werken einfach coordinirt wird“ (1865, S. 275). Wenn er auch jetzt (1869, S. 257) noch nicht zugeben will, daß er damit die Meinung des Schriftstellers sehr ungenau wiedergegeben habe, so sehe ich mich in der Verlegenheit, wiederholen zu müssen, daß es sich dort um den Gegensatz von Namen und Wesen, von äußerlich-christlichem Bekenntniß und christlichem Geist und Leben handelt, und daß unter dem Gewand der Jungfrauen oder der Kraft des Sohnes Gottes, ohne deren Besitz das Tragen seines Namens werthlos sein soll, der heilige Geist gemeint ist, als dessen erste Wirkung der Glaube genannt wird. Das Bekenntniß der hier Gemeinten ist ein unwahres, und was ihnen fehlt, ist der ganze Inbegriff christlichen Lebens. Es ist also, um mich bestimmter auszudrücken, textwidrig, von Coordination des christlichen Bekenntnisses und des Beharrens in tugendhafter Gesinnung und guten Werken zu reden, und von da aus, wie es Hr. Pr. Lipsius wieder thut (S. 258), auf den paulinischen Gegensatz des Glaubens und der Werke als einen damit irgendwie verwandten überzugehen. Aber auch jede „einfache“ Coordination von Glauben und Werken judenchristlich zu nennen, zeugt, um meine frühere Aeußerung zu verbessern, von einer nicht bloß nahezu, sondern allem Anschein nach wirklich unheilbaren Sprachverwirrung in gewissen theologischen Kreisen. Als Normalzustand theologischen Denkens und Re-

dens ist sie am wenigsten durch die Frage des Hrn. Dr. Lipsius erwiesen, ob Paulus etwa habe schreiben können: *ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν, ἀλλ' ἐνέμειναν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως*. Ich beantworte dieselbe nicht, wie erwartet wird, mit einem „Ja wohl“, aber allerdings „freudig“ mit einem sehr bestimmten „Nein“. Ich weiß nämlich, daß Paulus jenen technischen Gebrauch der Worte *πιστεύειν*, *πίστις*, *πίστis* noch nicht kennt ¹⁾, über welchen ich in meiner Schrift S. 186 ff. erschöpfend gehandelt habe, weil die Kenntniß dieses Sprachgebrauchs die unerläßliche Voraussetzung eines geschichtlichen Verständnisses der zwischen uns strittigen Stellen bildet. Wenn dort (S. 190) in einem zusammenfassenden und, wie ich meinte, nach allem Vorhergehenden deutlichen Satz gesagt wurde, Hermas kenne wohl todte Werke, aber nicht einen todten Glauben, so war das allerdings ein nicht ganz genauer Ausdruck dafür, daß er nicht von „todtem Glauben“, wohl aber von „todten Werken“ rede (vgl. meine Schrift, S. 408). Gegen allen Mißverstand aber durfte ich mich gesichert glauben durch den Zusatz: „es sei denn in dem Sinn, in welchem man einen heuchlerischen Glauben noch einen Glauben nennt“. Daß dieser Begriff dem Hermas bekannt sei, zeigt vis. III, 6, p. 20, 5, und daß er auf sim. VIII, 9 seine Anwendung finde, ist S. 187 f. meiner Schrift bewiesen, ohne daß es Hr. Dr. Lipsius versucht hätte meinen Beweis zu entkräften.

Was die Frage anlangt, ob den Aposteln mit den Worten *κοιμηθέντες ἐν κυρίῳ καὶ πιστεῖ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (sim. IX, 16) ein durch den Sohn Gottes vermittelter Glaube oder Glaube an denselben zugeschrieben werde, so verbirgt Hr. Dr. Lipsius erstlich seinen Lesern die Tragweite der Frage und macht meine lebhafteste Verhandlung derselben somit auf Kosten der Wahrheit lächerlich, indem er jetzt (S. 260) stillschweigend meinen Nachweis gelten läßt, daß anderwärts allerdings unzweideutig vom Glauben an den Sohn Gottes die Rede sei, während er früher (1865, S. 257) unleugbar der entgegengesetzten Meinung war. Denn was sollen die Worte: „ja, daß auch der Ausdruck *πίστις τοῦ υἱοῦ θεοῦ* sich findet“, bedeuten, wenn damit nicht steigend zu etwas sonst nicht Vorkommendem fortgeschritten werden sollte! Und daß es wirklich sonst nicht vorkomme, läßt eine Anmerkung (S. 275, Anm. 1.) als damalige Meinung des Hrn. Dr. Lipsius deutlich erkennen. Es handelte sich also zwischen uns um die doch wahrlich nicht unwichtige Frage, ob Hermas einen Glauben an Christus kenne. Sodann verschiebt Hr. Lipsius die Frage, wenn er sie (S. 260) dahin formulirt, ob der Genitiv nur von *πίστε*, oder auch von *κυρίῳ* abhängе. Es versteht sich nach dem Zusammenhang von selbst, daß auch hier von der Kraft des Sohnes Gottes die Rede ist (vgl. meine Schrift, S. 149); aber daraus folgt eben nicht, daß *τοῦ υἱοῦ τ. θ.* auch im Verhältniß zu *πίστε* ein gen. auctoris sei. Es ist vielmehr unmöglich; denn so gewiß es der Sprachgebrauch gestattet, zu *δύναμις* einen solchen Genitiv zu setzen, so wenig verträgt denselben der Begriff eines religiösen Verhaltens. Ich habe also nicht das Nächstliegende übersehen, sondern auf dasselbe aufmerksam gemacht, indem ich an die sonstige Verbindung von Genitiven mit *πίστις* und *κόπος* auch bei Hermas erinnerte, leider vergeblich für Hrn. Lipsius, welcher seinen Lesern diesen meinen in erster Linie stehenden Gegengrund verschweigt und statt dessen berichtet, daß ich selbst die dürftige Bezeichnung des

¹⁾ Nur Ansätze dazu finden sich 1 Kor. 7, 14; 2 Kor. 6, 15, vgl. Apstg. 10, 45.

Glaubensobjects in mand. I auffällig finde. Deshalb ich es so finde und wie ich das Auffällige erkläre (vgl. S. 150. 459 f. m. Schr.), wird selbstverständlich verschwiegen.

In Betreff der allerdings schwierigen Stelle vis. III, 5, p. 19, 10 sq. hat Eipsius mit Recht daran erinnert, wie ich es auch bei dieser Gelegenheit hätte thun sollen, daß im 9. Gleichniß das *κατομείσθαι* etliche Male (nämlich sim. IX, 4, p. 116, 13; c. 6, p. 119, 10; c. 30, p. 141, 22 c. 31, p. 142, 6) nicht wie gewöhnlich Bezeichnung der durch den Bußengel bewirkten Buße getaufter Christen, sondern der ersten, mit der Aufnahme in die Kirche identischen Belehrung ist. Aber diese Abweichung in die 3. Vision zurückzutragen, besteht kein Recht. Zu einer Verständigung ist hier nicht zu kommen, so lange Hr. Pr. Eipsius auch durch die Bemerkungen in meiner Schrift S. 200 ff. 206 ff. sich nicht veranlaßt sieht, rund und richtig darüber zu entscheiden, was in der 3. Vision überhaupt der Thurm und die Aufnahme in denselben bedeutet. Habe ich Recht mit meiner Bestimmung des Verhältnisses von vis. III, sim. VIII und IX in dieser Hinsicht, also vor Allem damit, daß in der 3. Vision der Thurm die jetzt vor den Augen des Sehers aus den bereits vor ihrer Einverleibung gläubig gewordenen und getauften ¹⁾ Christen aller Generationen sich aufbauende ideale Kirche ist, so kann von einer Deutung der Einverleibung in den Thurm und der Behauung in vis. III, 5 auf Belehrung von Nichtchristen keine Rede mehr sein. Ist aber unter *κατομείσθαι* die zweite Buße mehr oder weniger entarteter Christen zu verstehen, so widerspricht die Schilderung der *νέοι ἐν τῇ πίστει* allerdings der Annahme, daß sie der zweiten Buße bedürfen. Schon der ausdrückliche und dadurch gewichtige Zusatz *καὶ πιστοί* verbietet dieselbe; und die Worte: *οὐχ ἐνέβη ἐν αὐτοῖς πορνεία*, statt deren Hr. Pr. Eipsius (S. 264, Mitte) in der Eile die von ihm damit verglichenen Worte *οὐκ ἐγένοντο πορνεοί* aus sim. IX, 22 setzt, können mit diesen eben nicht verglichen werden. Dort ist durch das folgende *μᾶλλον δὲ [μενοῖ καὶ δούρετοι]* der relative Sinn der Verneinung vorher sichergestellt, während hier in möglichst absoluter Weise die Unfindbarkeit von etwas Bösem an den Neubekehrten betont wird. Wenn aber Hr. Pr. Eipsius statt des im Text angegebenen Grundes für die Ermahnung der *νέοι* durch die Engel einen sehr andern nannte mit den Worten: „sie bedürfen als *ἀμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν* erst noch einer Mahnung zu guten Werken“ (1865, S. 274, Anm.), so durfte ich in einer unverkennbar ironisch gehaltenen Stelle dieß „eine unübertrefflich kühne Uebersetzung des Grundes, welchen der Text anführt,“ nennen, ohne mich gegen das Gebot der Wahrhaftigkeit im Geringsten zu verfehlen. Schon der angeführte Wortlaut (s. m. Schr., S. 205) zeigt, daß ich nicht von einer Uebersetzung von Textworten geredet hatte, wie es Hr. Pr. Eipsius jetzt (S. 265) erscheinen läßt. Ich glaube auch nicht, daß man wünschen wird, es solle in Zukunft Alles, was in ironischer Form gesagt werden darf, mit eigentlichem Ausdruck gegeben werden. Richtige Uebersetzung von *νέοι ἐν τῇ πίστει* ist doch jedenfalls das novelli in fide der Bulgata, d. h. Neophyten, und die Deutung auf Heidenchristen als solche, welche Hr. Pr. Eipsius jetzt auch zurückzieht (S. 267), kann ich noch im-

¹⁾ Ueber die einzige Ausnahme derjenigen, welche zwar gläubig geworden, aber im letzten Augenblick vor der Taufe zurückgeschreckt sind, vergl. meine Schrift S. 301.

mer nur für eine Unmöglichkeit erklären, und zwar auch aus dem geschichtlichen Grund, den Eipsius nicht gelten lassen will, daß in der 3. Vision die Christen aller Generationen als Baumaterial des Thurms erscheinen, also auch längstgestorbene Heidenchristen als jung im Glauben bezeichnet wären. Eipsius behauptet freilich (S. 266), von Gestorbenen sei im Gleichniß (soll doch wohl heißen: in vis. III) keine Rede; aber ich sehe nicht, wie er dieß angesichts der *οἱ μὲν κεκοιμημένοι* und der Märtyrer in unserem Kapitel aufrecht erhalten will. Was soll es ferner für die geschichtliche Möglichkeit der bestrittenen Deutung austragen, daß der Verfasser der Homilien (VIII, 6 sq.) seinen Petrus im Beginn der Heidenmission, nach der Chronologie dieser Literatur sehr bald nach Christi Tod, das Wort von den *ῥήματα θελάζοντα* auf die Gläubigen aus den Heiden anwenden läßt? Auch das heißt, wie der Zusammenhang zeigt, nicht, daß die Heidenchristen im Glauben noch erst Kinder sind, sondern daß die Heiden, welchen dann Gott die Geheimnisse offenbart, im Vergleich zu den an Jesus nichtgläubigen Juden, welche ohnedieß wissen, was sich zu thun gebührt, in eben dieser Hinsicht unwissende Kinder sind. Noch weniger hat Eipsius erwiesen, daß man die *ῥέοι ἐν τῇ πίστει* in der Classe von Christen wiedererkenne, welche sim. IX, 29 mit *ῥήματα βρώσῃ* verglichen werden. Es ist offenkundig, daß dieser Vergleich die Bestimmung derselben beschreibt, über welche sie nie hinauskommen sollen, und nicht eine Jugendlichkeit in Bezug auf den Glauben. Doch, die jetzige Deutung des Hrn. Dr. Eipsius zu kritisiren, ist um so weniger Aufgabe, als er meine Bestimmung des Verhältnisses der beiden Classen sim. IX, 29 u. 30 und ihres Verhältnisses zu den beiden Classen in vis. III, 5 (S. 239—242) zu widerlegen nicht versucht hat.

Ueber den minder wichtigen Punkt wegen der von Eipsius vorgenommenen Addition von Zahlen, die Hermas selbst nicht addirt, gehe auch ich flüchtig hinweg und verwahre mich nur gegen die Beschuldigung, daß meine Phantasie einen Fall multiplicirt habe. Ich verweise der Kürze halber auf die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1865, S. 272 und 278 (vergl. meine Schrift, S. 199. 263. 273) und bemerke im Vorbeigehen, daß an erster Stelle nicht gesagt wurde, daß „die Ziffern für die dem Thurmbau einverleibten alttestamentlichen Gerechten die symbolische Gesamtzahl 70 ergeben“, wie es jetzt (S. 268) heißt, sondern daß deren „Gesamtzahl symbolisch auf 70 bestimmt wird“, also von Hermas im Bewußtsein ihrer Bedeutsamkeit so bestimmt wird.

Ähnlich wie mit der Begründung der in Bezug auf vis. III, 5 gegen mich geschleuderten Vorwürfe verhält es sich mit dem, was Hr. Dr. Eipsius S. 269 bis 273 über meine von der Auslegung des 9. Gleichnisses unzertrennliche Polemik sagt. Ich suchte in einer Reihe von Sätzen zu entfalten, was Hermas gesagt hätte in dem Falle, daß er, wie behauptet worden, „die 12 Berge auf die 12 *φύλαι*, welche Israel bedeuten, beziehe“. Ich ging dabei von der ausführlich begründeten (vergl. meine Schrift, S. 222 ff. mit S. 152 ff. 161 ff.) und auch von den bekämpften Gegnern, soviel ich weiß, nicht ausdrücklich geleugneten Voraussetzung aus, daß in diesem Gleichniß die Einverleibung in den Thurm den Eintritt in die christliche Kirche durch Glauben und Taufe bezeichne. Ist das richtig — und auf die Widerlegung warte ich mit Spannung —, so folgt auch, daß die Berge ein Bild nicht der Kirche, sondern des Missionsgebietes sind. Daß Letzteres nicht die Meinung von Eipsius sei, habe ich gewußt, habe sie ihm aber auch nicht angedichtet, sondern im Verlauf der Sätze, welche aus der meiner

Ueberzeugung nach unausweichlichen Voraussetzung in Verbindung mit der gegnerischen Behauptung folgen, wiederholt durch ein „und nicht“ auf die entweder ausgesprochenen oder muthmaßlichen Voraussetzungen der Gegner hingewiesen, wie denn die dort vollständiger abgedruckten Worte des Hrn. Prof. Hilgenfeld dieselben deutlich genug erkennen lassen. Den Vorwurf der Unwahrhaftigkeit bin ich demnach berechtigt zurückzuweisen und frage vielmehr, ob es Hr. Pr. Lipsius für Recht hält, seinen Lesern es so darzustellen (S. 272), als ob ich „nachträglich eingesehen“ hätte, daß die Auffassung der Berge als eines Bildes der für die Kirche bestimmten Menschheit nicht consequent durchgeführt sei. Ich habe das schon 1867 in meiner Dissertation: *Hermæ Pastor e novo testamento illustratus*, p. 46 sqq. des Breiteren erörtert und geglaubt, eine Auslegungsregel zu befolgen, auf deren unbedingte Anerkennung ich rechnen durfte, wenn ich bei einem logischen Anakoluth größeren Styls ebenso gut als bei einem grammatischen das Verständniß der dem Eintritt des Anakoluths selbst vorangehenden Theile durch die demselben folgenden, ursprünglich nicht intendirten Theile in keiner Weise beeinflussen ließ. Was die Sache anlangt, so durfte ich erwarten, daß, wer sich einmal darauf einlasse, zu bestreiten, was ich nach ausführlicher Darlegung (S. 223 meiner Schrift) für unbestreitbar erklärt hatte, nicht durch die Versicherung der Unbestreitbarkeit des Gegentheils oder durch Gründe, wie sie Hr. Pr. Lipsius S. 272 ff. vorträgt, sich der Aufgabe entledigt erachte. Es soll sich bei meiner Auffassung der „gar zu seltsame“ Gedanke ergeben, daß „die Apostel, Lehrer, Bischöfe u. zur natürlichen, noch nicht bekehrten Menschheit gehören sollen“. Aber wo steht denn geschrieben, daß die betreffenden Berge die Apostel, Lehrer, Bischöfe u. seien? Ich dünkte, es stehe am Anfang der Deutung jedes einzelnen Berges so deutlich, daß ich eben darauf zum großen Theil meine Auffassung der Berge gründen konnte, ausgesprochen, daß die von den betreffenden Bergen her gläubig gewordenen, also nicht mehr zu den Bergen gehörenden, sondern durch Glauben und Taufe von dort in den Thurm gebrachten Menschen die Apostel, Lehrer, Bischöfe u. seien. Und wenn wir sim. IX, 17 lesen: *οὐ πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα ἀκούσαστα καὶ πιστεύσαστα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ [νίου τοῦ] θεοῦ λαβόντες οὖν τὴν σφραγίδα μίαν φρόνησιν ἔσχον* u. s. w., so steht dieß nicht in der Deutung der Berge, sondern ist Antwort auf die Frage: „Warum wurden die so mannigfaltig gefärbten Berge, wenn ihre Steine in den Bau versetzt wurden, eine Farbe?“ d. h. warum nahmen die dorthier entnommenen Steine eine Farbe an? Es beschreiben also in der Antwort die artifellosen Participien *ἀκούσαστα*, *πιστεύσαστα*, *λαβόντες* und ebenso *ἐκλήθησαν* und *ἔσχον* (nicht *εἶχον*) nicht Eigenschaften der unter den Bergen vorgestellten Völker, sondern die Vorgänge, durch welche die einzelnen Glieder der noch unbekehrten Völker Glieder der Kirche wurden. Wenn daher Hr. Pr. Lipsius auf diese Stelle hin es für unzweifelhaft hält, daß die 12 Berge die Christenheit darstellen, und alle Verantwortung für die Albernheiten, die ich herausgelaugt habe, getrost ablehnt, so überlasse ich dem unparteiischen Leser noch viel getroster das Urtheil in diesem Fall. Ich verzichte auch darauf, die Meinung eigens zu bekämpfen, daß es sachlich wohl auf dasselbe hinauskomme, ob es heiße: „Diese 12 Berge sind Stämme“, oder: „Diese 12 Berge sind die 12 Stämme“ (S. 270). Ich könnte meinen Bemerkungen (S. 226 f. meiner Schrift) höchstens eine förmliche Berufung auf den in

grammatisch-exegetischen Dingen noch ziemlich weit verbreiteten Gemeinglauben hinzufügen.

Ich komme zu den christologischen Aussagen. In Bezug auf sim. V bedauere ich, Hrn. Dr. Eipsius die Verlegenheit um richtige Benennung meiner Behandlung seiner Auslegung desselben wirklich bereiten zu müssen; denn ich glaube sowohl ihn verstanden, als c. 6 damals wie heute sorgfältig gelesen zu haben. Zum Beweis für Letzteres berufe ich mich auf die von ihm selbst theilweise angezogene Anmerkung, in deren weiterem Verlauf ich auf die Inconcinuität des Ausdrucks in c. 6, p. 90, 13 sq. 25 sqq. hinwies, auf welche letztere Stelle Eipsius jetzt (S. 275) seine ganze Beweisführung gründet. Wenn an der ersteren Stelle die Worte *οὕτως δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ . . . περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου* trotz des in der Rüste stehenden *καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους* die Bilder des Gleichnisses festhalten, so folgt „nach meinen Begriffen von Logik“, wie sie nämlich bei Auslegung eines Schriftstellers gilt, der stets in seine Deutung der Bilder diese selbst hineinspielen läßt, daß eben hiernach die Worte p. 25 sq. *σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους κ. π. λ.* ausgelegt werden müssen, womit sich die folgenden unbildlichen oder anders bildlichen Ausdrücke ebenso gut vertragen als an der ersten Stelle. Zu deutlich ist das *οὖν* hier nicht ein eigentlich folgerndes, sondern es reasumirt die in der ersten Stelle angekündigte, aber unvollständig gebliebene Erklärung. Es soll noch gesagt werden, inwiefern gerade von einer *κληρονομία τοῦ δούλου* die Rede sein könne. Auf die Aufforderung aber, anzugeben, auf welchem andern Wege als dem von Hrn. Dr. Eipsius empfohlenen die christologischen Aussagen des Hermas sich vereinigen lassen, darf ich wohl auf meinen eigenen Versuch mit der Bemerkung verweisen, daß ich die Meinung, „für einen präexistenten Sohn Gottes noch im Unterschied vom *πνεῦμα ἅγιον* sei schlechterdings kein Raum mehr“, für eine *petitio principii* halte, die man nicht zu theilen braucht.

• Je unbeugsamer sich Eipsius in diesem Punkt erwiesen hat, um so erfreulicher ist es mir, daß er meine Deutung des Engels, von welchem Hermas nach sim. IX, 1 die Offenbarungen der spätern Zeit, insbesondere das neunte Gleichniß selbst gezeigt und gedeutet bekennet, auf den Buzengel, nach vielem Widerstreben endlich (S. 283) acceptirt. Aber auch hier soll ich das richtige Ziel mit sehr unerlaubten Mitteln erreicht haben. Früher (1865, S. 278) schrieb Eipsius in Bezug auf sim. IX, 1: „Das Bemerkenswerthe nun ist, daß jenes *πνεῦμα ἅγιον* oder der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* dem Hermas erst in weiblicher Gestalt, darnach, als er, gekräftigt *διὰ τοῦ πνεύματος* auch Engel zu sehen vermag, selbst in der Gestalt eines Engels *διὰ τοῦ αἰθοῦ πνεύματος* erscheint, als in der ihm eigenthümlichen und wesentlichen Erscheinungsform“. Die Verbindung der Worte „in der Gestalt — erscheint“ zeigt, daß Hr. Dr. Eipsius damals mit diesen Worten den Text wiedergeben wollte sim. IX, 1: (*νῦν δὲ*) *ἐπὶ ἀγγέλου βλέπεις διὰ τοῦ αἰθοῦ (μὲν) πνεύματος*, daß er also wirklich *ἐπὶ ἀγγέλου* glaubte mit „in oder unter der Gestalt eines Engels“ übersetzen zu dürfen, und als Object des *βλέπειν* den Sohn Gottes dachte. Daß Ersteres eine sprachliche Unmöglichkeit sei, glaubte ich (S. 276 meiner Schrift) nur kurz in Erinnerung bringen zu sollen, statt ausdrücklicher, als es durch die Anführungszeichen („unter der Gestalt eines Engels“) geschah, zu sagen, daß eben die gegnerische Auslegung es sei, die der grammatischen Unterlage entbehre. Wenn man sich nun fragte, wann denn nach der damaligen Meinung des Hrn. Dr. Eipsius

diese Erscheinung des Sohnes Gottes in Gestalt eines Engels stattgefunden haben sollte, so gab nur der unmittelbar folgende Satz die Antwort: „Der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* erscheint (vergl. das „erscheint“ und die „Erscheinungsform“ in den beiden vorangehenden Zeilen) als *ἄνθρωπος ὑψηλός*, in der Mitte von sechs andern Männern als *ἄνθρωπος ἐνδοξος καὶ μέγας*. Da die ihn umgebenden sechs als *οἱ ἐξ οἱ ἐνδοξοὶ ἄγγελοι* erscheinen, so macht der *υἱὸς τοῦ θεοῦ* offenbar die Zahl der sieben heiligen Erzengel voll.“ Also meinte Hr. Pr. Eipfius damals, obwohl es ihm jetzt entschwinden zu sein scheint (S. 280 f.), die Worte *τὸν δὲ ὑπὸ ἄγγέλων βλέπεις* wiesen auf die bald darauf erfolgende Erscheinung des Sohnes Gottes als *ἄνθρωπος ὑψηλός*, d. h. als Thurmeigenthümer und vermeintlicher Erzengel, hin. Wie sollte er auch anders gedacht haben, da seit der Periode, in welcher der heilige Geist (oder Sohn Gottes) in Gestalt der Frau zu erscheinen pflegte, der Sohn Gottes dem Hermas niemals in Gestalt eines Engels erschienen ist? Erst in sim. X erscheint der angeblich den Sohn Gottes darstellende *ἐνδοξος ἄγγελος*, welcher ihn dem Bußengel übergeben hat. Da nun die Worte *τὸν δὲ ὑπὸ ἄγγέλων βλέπεις*, wie jedes Verikon s. v. *ὑπὸ* und die parallelen Ausdrücke *ὑπὸ παρθένου ἐώρακας*, *ἐφανερώθη σοι διὰ τῆς ἐκκλησίας* und *οὐκ ἐδηλώθη σοι δι' ἄγγελου* zeigen, nur heißen können: „Jetzt aber siehst du unter der dieß Sehen verursachenden, vermittelnden Wirkung eines Engels, d. h. jetzt bekommst du von einem Engel gezeigt“; da ferner die Thätigkeit dieses Engels der durch *δεικνύναι* und *λαλεῖν* bezeichneten Thätigkeit der Mutter-Kirche coordinirt wird: so war ich nicht bloß berechtigt, sondern zum Zweck der Widerlegung meiner Vorarbeiter genöthigt, darauf hinzuweisen, daß der sim. IX, 6 auftretende statthche Mann doch nicht absichtslos nicht als Engel bezeichnet sei, und daß er die ihm nach jener Auslegung von c. 1 zukommenden Thätigkeiten nicht ausübe. „Dieser“, schrieb ich, „zeigt und deutet dem Hermas schlechterdings nichts, spricht nicht ein einziges Wort zu Hermas; er kommt inmitten des großen Gleichnisses zu einem flüchtigen Besuch stumm einhergezogen, nimmt eine stumme Prüfung vor, gibt einige kurze Befehle an seine Begleitung und den Hirten, um dann spurlos zu verschwinden.“ Der wohlwollende Leser sieht selbst, welches Recht Hr. Pr. Eipfius hatte, dem Worte „stumm“ (S. 280) zuerst ein Fragezeichen, dann ein „angeblich“ und endlich die Worte beizufügen: „er gibt aber Aufträge“. Ich kann die vorsichtig gewählten Worte nicht noch deutlicher geben. Es bleibt unmöglich, was ich für unmöglich erklärt habe, daß dieser statthche Mann und Thurmeigenthümer in c. 1 als der dem Hermas die Offenbarungen jetzt zeigende und deutende Engel bezeichnet sei. Und wie hilft sich nun Hr. Pr. Eipfius aus der allerdings unbequemen Lage, in welche er sich gebracht hat? „Es steht ja in der Rede des Bußengels ausdrücklich zu lesen: „Ich will Dir zeigen, was Dir gezeigt hat *τὸ ἀνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλήσαν μετὰ σοῦ ἐν μὲρῳ τῆς ἐκκλησίας*: *ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*“ (S. 280). Ja wohl, „gezeigt hat“, nämlich vor dem *τὸν*, um welches es sich handelt, und „gezeigt hat in Gestalt der Mutter-Kirche“, während wir darüber streiten, ob der Sohn Gottes in der entgegengesetzten Gestalt eines Engels, „in der ihm eigenthümlichen und wesentlichen Erscheinungsform“, dem Hermas etwas gezeigt habe! Ich erkläre mich dieser Apologetik des Kritikers gegenüber absolut wehrlos.

Für die Frage nach dem Verhältniß des Hirten zum Montanismus hatte

Vipsius früher aus der Deutung der wechselnden Gestalten der die Kirche darstellenden Frau Erhebliches gewonnen. Den Widerspruch, in welchen er sich dabei verwickelte, daß die durch die erste Gestalt der Frau abgebildete Periode „offenbar ¹⁾ mit dem Dasein der Kirche überhaupt beginnt“ (1865, S. 301), und daß es dennoch eine „Zeit der Verweltlichung und der in Folge der Verweltlichung eingetretenen Schwachheit in geistigen Dingen“ oder auch „die Periode der Schwachheit und Hilflosigkeit“ sein soll, „in welcher die Kirche durch ihre Verwicklung mit der Welt sich dermaßen befand“ (a. a. O. S. 300), diesen Widerspruch hatte ich schon in den Studien und Kritiken, 1868, S. 334, zu rügen mir erlaubt und freilich nicht erwartet, später zu hören, Hr. Pr. Vipsius wolle wegen der zuweit angeführten Worte die erste, doch gewiß zuversichtliche Behauptung dahin verstanden haben, daß diese Periode keineswegs mit dem Dasein der Kirche beginne, sondern erst in Folge einer längeren Entwicklung und allmählichen Entartung eingetreten sei. So lange „offenbar“ nicht, wie es jetzt zu stehen kommt (1869, S. 289), ein „unbeholfener Ausdruck“ für eine Verneinung ist, so lange war der Leser nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet, den Selbstwiderspruch eines angesehenen Gelehrten sich zu erklären, so gut es ging. Ich erklärte ihn mir daraus, daß Hr. Pr. Vipsius im einen Fall, wo er das Richtige gibt, durch die Deutlichkeit des auszulegenden Textes bestimmt war, während er im andern Fall unbewußt durch das Streben, die Aehnlichkeit zwischen dem Montanismus und dem Hirten hervorzuheben, zu einer unrichtigen Behauptung veranlaßt wurde. Ist aber nach Hermas die Anfangszeit der Kirche das in Bezug auf die Qualität lediglich wieder zu erstrebende Ideal und die der Offenbarung vorangegangene Periode eine Zeit der Entartung, so bleibt doch wohl wirklich keine Aehnlichkeit, geschweige denn „eine nahe Verwandtschaft“ dieser Anschauung mit der montanistischen Vorstellung mehr übrig, welche Hr. Pr. Vipsius so wohl kennt, und ich erkenne beim eifrigsten Streben nach Selbsterkenntniß keinen Grund, mich meiner Bestreitung dieser Meinung zu schämen. Erfreulich aber wäre es gewesen, wenn Hr. Pr. Vipsius sich energischer auch von ihren Voraussetzungen losgemacht hätte. Es ist etwas, daß er die dritte Gestalt jetzt nicht mehr „völlig jugendlich“ nennt und daß er die Verbindung aller vier Gestalten jetzt anerkennt; und die Worte am Schluß von vis. III, 13 brauchten ihm, wenn er den Gebrauch von *apokalypsis* c. 10, p. 27, 2 und meine Bemerkungen im Hirten des Hermas S. 373, der Beachtung werth halten wollte, nicht mehr „merkwürdig“ (1869, S. 287) zu erscheinen. Aber was soll man darauf erwidern, wenn er die deutlichen Moriste in c. 12. 13 allen Ernstes für Bezeichnung künftiger Ereignisse nimmt (S. 286 f.)? Soll nun auch in die griechische Sprache das fabelhafte praeteritum propheticum eingeführt werden? Hier handelt es sich nicht um „Inconcinuität des Ausdrucks“, sondern darum handelt sich's zwischen uns, wenn ich recht sehe, ob man den einfachsten Gesetzen der Grammatik Folge leisten oder Trotz bieten will. Die Bedenken, welche Vipsius diesmal äußert, glaube ich schon in den Studien und Kritiken, 1868, S. 335 ff., ausführlicher im Hirten, S. 289 f. 291 f. 295. 379, im Voraus beseitigt zu haben, ohne

¹⁾ Dieß den Ton der Behauptung charakterisirende Wort, welches ich dem Druck von 1865 getreu sowohl in den Studien und Kritiken, 1868, S. 334, als im Hirten des Hermas, S. 292, mit abdrucken ließ, läßt Hr. Pr. Vipsius bei seiner dießmaligen Anführung S. 289 natürlich nur aus Versehen fort.

in dem, was Eipsius bemerkt, Spuren einer ernstlichen Beachtung meiner jedenfalls in sich selbst völlig geschlossenen Auffassung entdecken zu können. Nur Eins bemerke ich noch. Die Beziehung auf die Gestalten der Frau, welche Eipsius in der Antwort der Mutter-Kirche auf die Frage des Hermas vis. III, 8, p. 21, 12 sqq. vermisst, erscheint mir völlig entbehrlich und in der Sache selbst liegend. Die den Empfang der bisherigen Offenbarungen begleitenden Zustände der Kirche, näher der römischen Gemeinde, stellen die wechselnden Gestalten der Frau dar; und in Bezug auf dieselbe Gegenwart fragt Hermas nach den Zeiten, ob das Ende, nämlich das Weltende da sei (vergl. Matth. 24, 3 und Apostelgesch. 1, 7). Denn so lautet seine Frage, und nicht, „ob der Thurm schon vollendet sei“, wie Eipsius jetzt angibt (S. 286). Erst die Frau läßt ihn die Antwort in dem eben geschauten Bilde selber suchen, indem sie ihm mit lauter Stimme und aufschreiend, also doch wohl im Zorn über seinen Unverstand antwortet: „Unverständiger Mensch, siehst Du nicht, daß der Thurm noch im Bau begriffen ist. Sobald der Thurm fertig gebaut ist, hat's ein Ende“. Also bezieht sich diese Aussage auf dieselbe Zeit der Kirche, welche die zweite und dritte Gestalt der Frau darstellen. Ich that also doch wohl so unrecht nicht, wenn ich in Form dieser griechisch angeführten Worte Hr. Prof. Eipsius darauf aufmerksam machte, daß er sich durch seine Auslegung mit den ausdrücklich ausgesprochenen Deutungen der Mutter-Kirche in Widerspruch setze, ohne im Geringsten damit sagen zu wollen, daß ich ihm gegenüber die Rolle der ehrwürdigen Frau zu übernehmen gedenke. Da ihn dieß verletz hat, statt ihm ein freundliches Lächeln abzunöthigen, so bedaure ich, es geschrieben zu haben.

Wie meine Untersuchungen über die Abfassungszeit des Hirten, welche ich gern eingehender geprüft sähe, als es z. B. von Hilgenfeldt geschehen ist, Hr. Pr. Eipsius keinen sonderlichen Anstoß geboten haben, so finde ich in dem, was über Spuren gnostischer Richtungen dießmal bemerkt wird (S. 291 — 296), kaum etwas, wogegen eine Vertheidigung meiner Aufstellungen oder meiner Polemik nöthig schiene. Ob ich dabei wirklich „vielmehr mit Nachsprüchen und spizen Worten als mit Gründen“ gestritten habe, ist mir doch sehr zweifelhaft. Hätte ich z. B. für meine Bestreitung der Deutung von sim. V, 7 auf gnostische Lehrsätze (s. meine Schrift, S. 306) nicht vielleicht eine gründlichere Antwort verdient, als daß sich Hr. Pr. Eipsius im Vertrauen auf die Duldung Anderer auch ferner erlauben wird, in dieser direct an Hermas gerichteten Warnung „die gnostische Leugnung der Auferstehung der Leiber“ (S. 291) berührt zu sehen? Was würde er selbst sagen, wenn ich mir von ihm die Erlaubniß erbäte, den Apostel Paulus Röm. 6, 12 den gleichen gnostischen Irrthum bekämpfen zu lassen! Denn wenn auch noch so viele Commentare darüber ein beredtes Stillschweigen beobachten, so ist doch unfraglich, daß dort die Sterblichkeit der Leiber nicht als Motiv zur Heiligung des äußeren Lebens, sondern ganz so wie bei Hermas als denkbare Motiv der Unterlassung der Heiligung nach der leiblichen Seite betont wird.

Daß Hr. Pr. Eipsius an seiner Deutung des falschen Propheten (mand. XI) auf Gnostiker festhalten werde, war nicht zu erwarten. Denn die Objecte der an denselben gerichteten Fragen, nach welchen sich seine Antworten — und in anderer Form lehrt er überhaupt nicht — richten, stempeln ihn zu einem Wahrsager, freilich nicht zu einem gewöhnlichen, sondern zu einem christlichen. So

kann und wird wohl etwas Neues in der Gemeinde sein, daß ein Mann, welcher sich christlich-prophetische Begabung zuspricht, in dieser, mit dem Treiben heidnischer, aber auch jüdischer Wahrsager vergleichbaren Weise auftritt. Lipsius hat die Vergleichbarkeit der Frage: *τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς*. (mand. XI, p. 67, 19) mit der Frage der an der Erfüllung der Weissagung Zweifelnden: *εἰ ἄρα ἔσται ταῦτα ἢ οὐκ ἔσται*; (vis. III, 4, p. 18, 15 sq.) nicht erwiesen, am wenigsten in der Fassung, welche er dieser Hypothese früher (1866, S. 76) gegeben hatte: „So sind es auch nach mand. XI die Zweifler an Parusie und Gericht, diejenigen, in deren Herzen der Unglaube an die Auferstehung des Fleisches sich regt (sim. V, 7) welche zu jenen falschen Propheten sich wenden“, u. s. w. Wie sollte es auch gelingen, den an den Pseudopropheten gerichteten Fragen ihren individuellen Charakter zu nehmen, da nun einmal *αὐτοῖς* dasteht, da ferner gerade der individuelle Charakter die pseudoprophetischen Aussagen mit denen eines heidnischen Wahrsagers auf eine Linie stellt und von denen des wahren Propheten unterscheidet, und da endlich das an zweiter Stelle genannte Frageobject *περὶ πράξεως τιρος* (p. 68, 12) durchaus auf etwas Einzelnes und, da ein Prophet gefragt wird, auf etwas Künftiges, auf den Ausgang einer *πράξις*, gehen muß? Die Bemerkung, daß damit „irgend eine Handlung, nicht irgend ein Geschäft“ gemeint sei (1869, S. 293) wird, denke ich, keine lexikalische Belehrung sein sollen; sie wäre namentlich angesichts des Sprachgebrauchs des Hirten (vergl. meine Schrift, S. 81, Anm. 1. 3) übel angebracht. Aber gesetzt auch, jene Christen fragten den Pseudopropheten in Betreff irgend welcher Handlung, wie soll dieß mit den eschatologischen Fragen in Zusammenhang gebracht werden? Das Schweigen des Hrn. Dr. Lipsius belehrt mich, daß damit nicht zurecht zu kommen sei. Einen Zusammenhang mit den Fragen der Bußpraxis scheint er auch nicht annehmen zu wollen. Was bleibt denn übrig, als was ich vortrug? Daß aber die wahren Worte, welche der Pseudoprophet zuweilen redet, christliche Lehrwahrheiten seien, ist, soviel ich sehe, trotz aller Erinnerung an allbekannte Dinge noch immer und zwar schon deshalb unmöglich, weil es sich um einzelne Antworten auf einzelne Fragen und um momentane, der gewöhnlichen Geistlosigkeit des Mannes entgegengesetzte diabolische Inspiration zum Behuf dieser Antworten handelt. Wie will man dann den Hermas gegen meine Anklage des „größten Unverständes“ schützen, wenn er hier die *χρησολογία καὶ εὐλογία* gnostischer Irrlehrer im Sinne gehabt hätte, und wie gegen die andere Anklage der „nackten Unwahrheit“, wenn er die Gewinnsucht, womit gnostische Lehrer ihr Geschäft trieben, dahin steigert, daß sie sich, um mit Lipsius zu reden (1866, S. 77), „für jede einzelne Weissagung bezahlen lassen“, und zwar Leute, deren sonstige milde Beurtheilung im Hirten Lipsius ausführlich zu erklären sucht (1869, S. 295 f.)?

Schließlich kommt Hr. Dr. Lipsius noch auf die Frage von der durch Hermas verkündigten Bußmöglichkeit. Ich würde ihm in einigen Ausstellungen gegen meine Polemik gern Recht geben, wenn ich zugeben dürfte, daß nach irgend welcher Grammatik und Logik der Zeitpunkt der Festsetzung (der Anberaumung) eines Termins mit dem festgesetzten Termin identisch gesetzt werden könne. Habe ich mit meiner Verneinung dieser Möglichkeit Recht, so wird Hr. Dr. Lipsius kaum eine einzige seiner Gegenbemerkungen aufrecht erhalten wollen, vielleicht dann auch meine sprachlich von ihm nicht angefochtene Erklärung von *ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης* annehmbar finden. Ich gebe zu, daß sie nicht naheliegt,

aber das Richtige liegt nicht immer nahe, und ich sehe nicht ein, wie man zu einem wissenschaftlich haltbaren Resultat kommen will, wenn man nicht erstens darüber sich klar wird, daß diese absoluten Genitive nicht den fraglichen Tag, sondern das geschehene *ὑπέσθαι* desselben als Grenze der Bußmöglichkeit bezeichnen; und zweitens darüber, ob ich mit der Verneinung der obgenannten Möglichkeit etwas Unzulässiges gethan habe. Da Hr. Pr. Lipsius auf diese schon in meiner Schrift scharf genug präcisirten Fragen nicht wirklich eingegangen ist, so halte ich es für völlig nutzlos, über Einzelnes zu streiten. Nur gegen ein mir sehr unerwartetes Mißverständniß habe ich mich zu verwahren. Wenn ich sagte, daß der Tag, während dessen Dauer Buße möglich ist, selbstverständlich nicht als Kalendertag zu denken sei, so ist mir nicht eingefallen, was ich zum Aerger des Hrn. Pr. Lipsius mir sogar förmlich in den Kopf gesetzt haben soll (S. 305), er oder Ritschl hätten das gemeint. Wie sollte ich auch wohl auf den Gedanken gekommen sein, da ich ja gerade gegen die allzu große Unbestimmtheit des fraglichen Zeitpunkts in den Darstellungen der genannten Gelehrten ankämpfte. Nur meine scharfe Unterscheidung des Augenblicks des *ὑπέσθαι* und des Tages, welcher Object des *ὑπέσθαι* ist, glaubte ich sofort, obwohl die weitere Darlegung dieß deutlich genug machte, gegen das mögliche Mißverständniß sicherstellen zu sollen, als denke ich mir unter dem Tag der Bußmöglichkeit einen Tag von 24 Stunden. Die allerdings überflüssige und für den Eifer des Hrn. Pr. Lipsius so verhängnißvolle Bemerkung hätte ich mir sparen sollen.

Ob es gelungen ist, durch diese Erwiderung in Anderen eine der meinigen verwandte Ansicht von dem Werth der Apologie und Kritik des Hrn. Pr. Lipsius zu erwecken, steht dahin; aber ich darf beim Rückblick auf das Geschriebene constatiren, daß in keinem einzigen Punkt von irgend welcher Erheblichkeit die sorgfältigste Prüfung mich einen Anlaß erkennen ließ, den Bannsprüchen des Kritikers mich zu unterwerfen. Wer bis hierher der Erörterung gefolgt ist, wird's mir hoffentlich nicht verargen, wenn ich das schöne Wort nicht loswerden und auch hier nicht verschweigen kann, welches ein besserer Mann einst in einer „nöthigen und der heiligen Wahrheit zu Steuer abgefaßten Antwort“ gesprochen hat, das Wort Joh. Albrecht Bengel's: „Es ist bei den Gelehrten, sonderlich in der Critique, eine große Eitelkeit. Dem Geist entziehen sie sich meistens und gehen deswegen nicht einmal mit dem Buchstaben recht um.“

Göttingen.

L. H. Zahn.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weissäcker in Tübingen.

Fünftehnter Band. Zweites Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1870.

Tersteegen, Hiller, Gellert.

Eine Secularerinnerung.

Von

Dr. Wagenmann.

Drei geistliche Dichter sind es, deren hundertjähriges Todesgedächtniß die evangelische Kirche Deutschlands im Jahre 1869 feiern konnte: Gerhard Tersteegen, gestorben den dritten April 1769 zu Mülheim an der Ruhr, Philipp Friedrich Hiller, gestorben den vierundzwanzigsten April 1769 zu Steinheim an der Brenz in Württemberg, und Christian Fürchtegott Gellert, gestorben den dreizehnten December 1769 zu Leipzig.

Der Rheinländer, der Schwabe und der Rursachse, — der Seidenbandweber, der Landpfarrer und der Leipziger Magister, — der reformirte Mystiker und Separatist, der altwürttembergische Luthera-
ner und Pietist aus der Bengel'schen Schule, der sächsische Moralphilosoph, Fabel-, Komödien- und Liederdichter: welche Verschiedenheit der Stammesart, der Confession, der äußeren Berufs- wie der innern Herzensstellung! Und welche Verschiedenheit unter ihren Dichtungen nach Geist und Charakter, nach Inhalt und Form! Tersteegen in seiner majestätischen Einfachheit, seiner kindlichen Gottinnigkeit, ein wahrhafter Dichter von Gottes Gnaden, „dessen Seele, der Aeolsharfe gleich vom Hauche Gottes berührt diesen einen Ton der Gottinnerlichkeit durch alle Lieder wiederklingen läßt“, Gellert mit seiner edlen und lebenswürdigen Bescheidenheit, seiner frommen tugendhaften Gottergebenheit, seiner reflectirenden und moralisirenden Lehrhaftigkeit, aber auch seiner „coulanten“, wasserklaren Diction, die in leichtem Fluß die Prosa der Gedanken umkleidet, und Hiller, welcher, meist treu an das Bibelwort sich anschließend, aber wie so viele seiner Zeitgenossen nur allzu fruchtbar, bald zu dem ächten Harfenton Gerhardt'scher Lyrik sich erhebt, bald in der gereim-

ten Paraphrase biblischer oder Arndt'scher Gedanken mit breiter Behaglichkeit sich ergeht; — Tersteegen eine Johannesseele, ein geweihtes Gefäß voll göttlichen Lichts und Lebens, der Sänger der stillen Gottesgegenwart, der heiligen Einsamkeit und Gottgemeinsamkeit, — Hiller vor Allem in den paulinischen Grundgedanken von Sünde und Erlösung, Glauben und Rechtfertigung mit seinem ganzen Sein und Denken festgewurzelt, von da aus aber auch den ganzen Organismus der Schriftgedanken nach vor- und rückwärts überblickend, — Gellert endlich, der die positiven Dogmen des Christenthums nicht leugnet, aber davor als vor Geheimnissen in Ehrfurcht still steht und mehr in jakobisch-petrinischer Weise ein praktisches Werk- und Tugendchristenthum, eine Religion des frommen Gottvertrauens, des ruhigen Gewissens, der Gott- und Nächstenliebe bekennt und besingt, wie sie eben bei der Mehrzahl seiner Zeit- und Volksgenossen einen so warmen und begeisterten Anklang fand.

Und endlich, welche Verschiedenheit in Wirkung und Erfolg! Gellert von seiner Zeit und einem guten Theil der folgenden Generationen verehrt und geliebt, gelesen und geschätzt in einem Grade und in einem Umfang, wie wenige deutsche Dichter vor und nach ihm es gewesen; Hiller ein Sänger der evangelischen Gemeinde und vorzugsweise der württembergischen Gemeinschaften, außerhalb seiner Heimath wenig bekannt, dort aber, bei den württembergischen Christen und Pietisten, in den Häusern, „Stunden“ wie in der Kirche heute noch fortlebend in gesegnetem Andenken und fruchtbarem Gebrauch; — Tersteegen endlich, der in seinem Leben wie ein Einsiedler dastand und doch wie Wenige seit der Apostel Zeiten in solcher Einfalt und solcher Kraft des Geistes Seelen warb für das Reich des Herrn und der dann ebenso in seinen Liedern mit ihrer mystischen Tiefe und Seligkeit in Gott zwar weder von seiner Kirche noch von seiner Zeit verstanden wurde, aber doch einen tiefen und nachhaltigen Einfluß geübt hat auf die stillen gleichgestimmten Kreise seiner Umgebung, und der für viele suchende, trost- und ruhebedürftige Seelen auch heute noch ein Tröster und „Seelenführer“ geworden ist zu Gott, zur Gotteseinfalt und zum Gottesfrieden.

Fürwahr, eine merkwürdige Trias deutscher Männer, christlicher Charaktere, evangelischer Dichterpersönlichkeiten, — so recht ein Bild von dem unerschöpflichen Reichthum und der unendlichen Mannichfaltigkeit geistiger und geistlicher Gaben, von der Weite und Tiefe des deutschen, des evangelischen, des christlichen Geistes und Lebens, von

der individualisirenden, Charakterbildenden, die menschliche Eigenart verklärenden Kraft des evangelischen und eben in seiner evangelischen Kraft wahrhaft katholischen Christenthums, von der eigenthümlich-persönlichen Ausprägung des religiösen Lebens, wie sie gerade zum Wesen des Protestantismus gehört und wie sie vielleicht nie in schärferem Schnitt und reicherer Mannichfaltigkeit hervorgetreten ist als im achtzehnten Jahrhundert, dem Jahrhundert des subjectiven Protestantismus, des Pietismus und der Aufklärung.

Und darin liegt eben das Hauptinteresse, das diese Secularerinnerung für die theologisch-kirchengeschichtliche Betrachtung bietet. Es will unter uns Mode werden, zumal in den specifisch-confessionalistischen Kreisen, auf das Christenthum des achtzehnten Jahrhunderts mit einer gewissen selbstgefälligen Geringschätzung herabzublicken, zu welcher der Christ niemals, — zu welcher aber insbesondere auch die Christenheit des neunzehnten Jahrhunderts gegenüber von derjenigen des achtzehnten nimmermehr ein Recht hat. Man ist sich bewußt, über den Standpunkt des religiösen Subjectivismus, des beschränkten Pietismus, des schwärmerischen Separatismus, des flachen Rationalismus so unendlich weit hinausgeschritten zu sein. Wohl uns, wenn es so ist, obwohl nicht Wenige von denen, die heutzutage der „reinen Lehre“ sich rühmen, keine Ahnung davon zu haben scheinen, wie tief sie selbst eben mit solchem Selbstruhm im engherzigsten Subjectivismus, im dürrsten Rationalismus, im crassesten Socinianismus stecken. Wie dem aber auch sei, jedenfalls vermöchte doch nur die kurz-sichtigste Beschränktheit zu verkennen, was die Kinder des neunzehnten ihren geistigen Ahnen im achtzehnten Jahrhundert zu verdanken haben auf allen Gebieten, — auch auf dem der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens.

Gerade die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, — also die Zeit, in welche unsere drei Jubilare mit dem größeren Theile ihres Lebens und ihrer Entwicklung hineinfallen, — war, wie Jung-Stilling einmal sagt, „eine segensvolle Zeit für das Reich Gottes“. „Damals wiederholte der siebente Engel seinen Stoß in die Posaune so laut, und der Wiederhall in der Christenheit war so stark, daß Alles in ein sonderbares Regen und Bewegen kam.“ Es ist die Zeit der matt gewordenen und absterbenden Orthodorie, aber auch die Zeit der „Erweckungen“, da, wie Spener sagt, „fast zugleich an so vielen Orten so viele Gemüther theils der Prediger, theils anderer guten Christen, ja auch sogar bei den Reformirten und einigen Papisten

rege zu werden begannen“, — eine „Bewegung Gottes, um die Kirche zu reinigen von ihrer bisherigen Verderbniß“. Und so viel ungesunde oder geradezu verkehrte Erscheinungen auch in jener religiösen Sturm- und Drangperiode da und dort an die Oberfläche hervortraten, wir dürfen darum doch das stille sanfte Säuseln des Gottesgeistes nicht verkennen, der damals nach den gewaltsamen äußeren Erschütterungen und der inneren Stagnation des siebzehnten Jahrhunderts durch die Christenheit hinzog, um diese aus dem Dornestrüppe confessioneller Polemik, aus dem beengenden Panzer des scholastischen Dogmatismus, aus dem Sicherheitschlafe einer eingebildeten Rechtgläubigkeit zu neuem, warmem, freiem Leben aufzuwecken und auszuführen. Und je weniger dieses stille Geisteswehen in den Lärm des literarischen Markt- und Streitverkehrs hervortritt, desto mehr — und weit mehr, als dieß bis jetzt von den zünftigen Historikern zu geschehen pflegt — thut es noth, daß der Kirchenhistoriker dieses „sonderbare Regen und Bewegen“ des christlichen Geistes da zu belauschen sucht, wo es sich freilich mehr verbirgt als ausspricht, in den Kreisen des Gemeinde- und Gemeinschaftslebens, in der christlichen Poesie, der Predigt-, Gebets- und Erbauungsliteratur, woran gerade jene Zeit — die letzten Decennien des siebzehnten und die erste Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts — so reich, ja fast überreich ist.

Und auch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, in welche ja unsere drei Jubilare mit den letzten neunzehn Jahren ihres Lebens noch hereinreichen, — wenngleich nunmehr die Wasser der Aufklärung und der Wind des Unglaubens, vielfach zerstörend zwar, aber auch durch Gottes Gnade heilsam reinigend, über das deutsche Volk, über die evangelische Kirche und Theologie hereingebrochen waren, — dennoch fehlen auch jetzt weder die warnenden und mahnenden Prophetenstimmen Einzelner, noch die Tausende in Israel, die ihre Kniee nicht beugten vor dem Baal des Zeitgeistes. Auch während des immer matter werdenden Kampfes der alten Gläubigkeit wider die neue Aufklärung erhielt sich doch gerade im deutschen Volke mehr als anderwärts eine Ehrfurcht vor dem Heiligen, ein sittlicher Ernst, eine Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit, die nicht bloß von der Trivialität modernen Unglaubens, sondern auch von der Phrasenhaftigkeit moderner Apologetik und Bekenntnistheologie oft so wohlthätig absticht. Und gerade jene drei Männer, von denen unsere Betrachtung ausgeht, — wenn sie auch nicht zu den Vorkämpfern im Streit wider den Unglauben gehören —, sie weisen uns nur um so mehr hin auf die stillen Kreise

deutscher Häuslichkeit und Bürgerlichkeit, auf den deutschen Mittelstand, das „Volk“ in des Wortes bestem Sinne, wo der „alte Glaube“ und die „alte gute Sitte“, wo Geduld und Gottvertrauen in schwerer Zeit, wo ernster frommer Sinn, wo Furcht Gottes und Liebe zum Heilande fort und fort auch während der Fluth der Aufklärungs- und Revolutionsperiode durch Gottes Gnade erhalten blieb und von wo dann später die Neubelebung der Kirche wie der theologischen Wissenschaft zum großen Theile ausgegangen ist.

So knüpft sich an jene drei einzelnen Namen der drei geistlichen Sänger, wenn wir sie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen betrachten, ein gutes Stück Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, — nicht von jener äußeren Kirchengeschichte freilich, wie sie in Tabellen und Compendien verzeichnet ist, aber ein Stück jener „inneren Kirchengeschichte“, wie sie der ehrwürdige A. G. Spangenberg sich gewünscht hat, „die mit Hintansetzung der Dinge, welche mehr zur Welt als zur Gemeine Christi gehören, von den Verborgenen des Herrn, von den Zeugen des Evangelii, von den Gemeinleuten Jesu Christi und wie die auf einander gefolgt, die möglichste Nachricht zu geben sucht“, — etwas von der christlichen Geistesgeschichte und Lebensgeschichte des Leibes Christi auf Erden, wozu ja die Kirchengeschichte nach ihrer höchsten theologischen wie culturhistorischen Idee mehr und mehr werden soll.

Von den drei genannten geistlichen Sängern reichen zwei mit ihren Geburtsjahren noch ins siebzehnte Jahrhundert zurück: Tersteegen, geboren den fünfundzwanzigsten November 1697, und Hiller, geboren den sechsten Januar 1699, Gellert ist ganz ein Kind des achtzehnten, geboren den vierten Juli 1715. Alle drei berühren also gerade noch mit ihrer Kindheit und Jugend das Zeitalter Ludwigs XIV., jene Zeit zweifelhaften Glanzes für Frankreich, unzweifelhafter Schmach und schwerer Trübsal für das politisch wie religiös zerrissene Deutschland. Mit den letzten Decennien ihres Lebens aber fallen sie hinein in die Regierungszeit Friedrich's II. von Preußen, mit welchem auch zwei von ihnen — Tersteegen und Gellert — in nähere theils persönliche, theils wenigstens literarische Berührung gekommen sind, — Gellert durch jene höchst charakteristische Unterhaltung im December 1760, von der er selbst in seinen Briefen berichtet, Tersteegen durch seinen merkwürdigen, erst neuerdings gedruckten Aufsatz: Gedanken über die Werke des Weltweisen von Sanssouci.

Nach ihrer literaturgeschichtlichen Stellung gehören alle Drei in die vorclassische Periode der deutschen Dichtung, in die Zeit der allmählichen Befreiung von der Herrschaft des fremden Geschmacks und eigener Geschmacklosigkeit, des Ringens nach neuen Stoffen und neuen Formen, — eine Zeit des Verfalls zwar in der Geschichte der geistlichen Niederdichtung, aber auch des Beginns unserer classischen Literaturperiode, deren Blüthen und Früchte, wenngleich zunächst auf einem andern Boden erwachsen, dann doch mittelbar auch wieder der Kirche, der Theologie und der geistlichen Dichtung zu Gute gekommen sind.

1. Tersteegen ¹⁾.

Gerhard ter Steegen (zur Stiege) stammt vom Niederrhein, aus jener an eigenthümlichen Erscheinungen des religiösen Lebens und namentlich an mystisch-separatistischen Bewegungen und Bildungen schon im Mittelalter und dann wieder seit der Reformationzeit so besonders reichen Grenzgegend deutschen und niederländischen Volksthum. Sein leiblicher Geburtsort ist Mörs, die damalige Hauptstadt der oranischen, später preussischen Grafschaft Mörs; sein geistlicher Geburtsort aber, wie die Hauptstätte seines nachherigen Lebens und Wirkens, wurde das benachbarte Mülheim an der Ruhr. Aus kaufmännischer, (mit Ausnahme des früh verstorbenen frommen Vaters), wie es scheint, ziemlich weltlich gesinnter Familie abstammend, wurde er, obgleich Anlagen und Neigungen ihn mehr zu einer gelehrten Laufbahn und besonders zum theologischen Studium und geistlichen Berufe zu ziehen schienen, für den Kaufmannsstand bestimmt.

In Mülheim, wo er seit 1713 bei einem Verwandten seine Lehrzeit durchmachte, wurde er berührt von der dort durch Labadisten und Hochmannianer, besonders aber durch den frommen Prediger Un-

¹⁾ Hauptquelle für Tersteegen's Lebens- und Geistesgeschichte sind seine sämtlichen Schriften (Ausgabe bei Bodecker in Essen, bei Nieger in Stuttgart), sowie besonders seine Briefe (deutsche Briefe in 2 Bänden, 1773—1775; holländische Briefe in 1 Bd. 1773); im II. Bd. der deutschen Briefe befindet sich eine von einem Zeitgenossen und Freund verfaßte Lebensbeschreibung. — Von neueren Bearbeitungen sind besonders benutzt: Kerlen (G. T. Leben, 1851, 1853, 1869). Gräbel (Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphäl. R. Bd. III), Koch (Kirchenlied Bd. II und IV), Krafft (in Herzog's Real-Encycl. Bd. XV). Neuestens erschien Strusberg, Leben G. Tersteegens zur Gedächtnißfeier seines Todestags. Mülheim 1869, sowie mehrere kürzere Darstellungen, z. B. in der Evangelischen Kirchenzeitung 1869, Nr. 31 ff. — Lediglich um der Raumerparnis willen habe ich hier und im Folgenden auf speciellere Citate verzichtet.

terehf (gest. in Bremen 1693) hervorgerufenen religiösen Erweckung. Von den Niederlanden her nämlich hatte sich eine auf Reform des christlichen Lebens abzielende mystisch=pietistische Richtung, hervorge-rufen und gepflegt durch Soccejus, Labadie, Jodocus Rodenstein, Unterehf, J. Meander und Andere, auch am Niederrhein verbreitet und theils im Anschluß an die bestehende Kirche, theils in der Form separirter und separatistischer Gemeinschaften großen Anklang und Ein-fluß gewonnen; in Rodenstein und Unterehf zeigt sich die näher an die Kirche sich anschließende, in Hochmann mehr die schwärmerisch=separatistische, mitunter geradezu antikirchliche Form dieser Richtung; durch Poiret, die Guhon und Andere war auch eine Berührung mit ka-tholisch=mystischen Kreisen gegeben. In diese Umgebungen war jetzt Ter-steegen eingetreten, aus ihnen zog er seine erste geistliche Nahrung. — Mit fast methodistischer Genauigkeit wird uns seine Bekehrungs-geschichte erzählt.

In seinem siebzehnten Lebensjahr (1714) war er mit einem erweckten Kaufmann bekannt geworden, „von dem er viele gute Erin-nerungen hörte“; das Gebet eines sterbenden frommen Predigers, das er las, machte auf ihn großen Eindruck; ganze Nächte brachte er jetzt mit Beten, Lesen und Nachdenken zu; zum Durchbruch aber kam es bei ihm nach der Erzählung eines Zeitgenossen und Freundes durch eine äußere Lebenserfahrung, einen Krankheitsanfall im Duisburger Walde und eine wunderbare Gebetserhörung (c. 1717). Er beschloß, dem guten und gnädigen Gott sich ganz zu übergeben, ohne Vor-behalt. Nun besuchte er die von einem Candidaten Hoffmann, einem Schüler Hochmann's, geleiteten Erbauungstunden und ehrte in ihm zeitlebens seinen geistlichen Vater.

Obgleich das Recht zu Privatversammlungen oder Conventikeln in der reformirten Kirche principiell anerkannt war, so fanden doch jene Mülheimer Erbauungstunden gerade damals wegen angeblicher verdächtiger Lehren und der dadurch zu befürchtenden Verwirrungen in der Gemeinde von Seiten der Geistlichen wie der weltlichen Obrig-keit vielfache Anfechtungen und wurden zuletzt geradezu verboten. Kein Wunder, daß durch solche Eingriffe in die religiöse Freiheit — auch hier wie so oft — die Bewegung einen separatistischen Charakter annahm, und so zog sich denn auch Tersteegen jetzt vom öffentlichen Gottesdienst und besonders von der Feier des heiligen Abendmahls in der Gemeinde ganz zurück, weil er Bedenken hatte, dasselbe mit offenbaren Sündern zu genießen.

Kurz nach vollendeter Lehrzeit (c. 1719) verließ Tersteegen, durchdrungen „von der Nichtigkeit aller irdischen Dinge und von dem großen Gewicht der himmlischen“, die kaufmännische Thätigkeit, die ihm durch den beständigen Umgang mit allerlei Menschen zu viel Zerstreuung verursachte, und sah sich nach einer stilleren Beschäftigung um. Zuerst versuchte er's mit der Weinweberei, vertauschte sie aber bald wegen seiner schwächlichen Leibesbeschaffenheit mit dem Seidenhandmachen. Dabei führte er jetzt ein stilles, einfaches, fast asketisches Einsiedlerleben; er hatte Niemand um sich als ein kleines Mädchen, das ihm die Seide wickelte und Speise brachte; „gerne bei den Kindern, am liebsten beim Vater zu sein“, war seine Maxime. Seine Kleidung war gering, seine Nahrung dürftig; bei all seiner Armuth übte er aber doch eine ausgebreitete Wohlthätigkeit an Armen und Kranken, die er in den Abendstunden besuchte. Da sein Verdienst schmal war, seine Verwandten ihre Hand von ihm abzogen und er oft wochenlang krank lag, so gerieth er mitunter in die äußerste Noth. Dennoch war er glücklich und zufrieden in kindlichem Vertrauen auf die Fürsorge des himmlischen Vaters und dachte oft, kein König könne so zufrieden leben wie er.

Ein solches asketisches Einsiedlerleben — man meint in der That eine der frommen Einsiedlergestalten aus der ägyptischen Wüste des vierten Jahrhunderts zu sehen mitten in der reformirten Kirche des achtzehnten — erschien ihm damals als Ideal des christlichen Lebens. Aber auch die Anfechtungen, welche eine solche abnorme selbsterwählte Lebensstellung fast immer im Gefolge hat, blieben nicht aus. Es kam für ihn eine Zeit der Verdunkelung, der inneren Noth, des Zweifels an der göttlichen Gnade, der Trauer über das im innersten Herzensgrund noch sitzen gebliebene Verderben, des Ringens nach gründlicher Bekehrung. „Gott entzog ihm seine empfindliche Gnade, um seine Treue und Geduld zu prüfen und ihn auf seine künftige Wirksamkeit vorzubereiten.“ Gerade unter solchen äußeren Leiden und inneren Anfechtungen sammelt er sich den reichen Schatz von Erfahrungen, der ihn später zur Seelenpflege und Seelenleitung, insbesondere zur Aufrichtung und Verathung Betrübter und Angefochtener in so ausgezeichnetem Maße befähigte.

Endlich nach fünfjähriger Verdunkelung „ging ihm das Licht wieder auf: die versöhnende Gnade Christi wurde ihm so gründlich bloßgelegt, daß sein Herz völlig beruhigt war“. Damals dichtete er das Lied, aus dem der ganze unendliche Friede seiner in Christo ver-

söhnten Seele so lieblich und sonnenhell wie nicht leicht in einem andern wiederstrahlt: „Wie bist du mir so innig gut, mein Hohepriester du! wie theu'r und kräftig ist dein Blut! es setzt mich stets in Ruh'. — Da senkt sich denn mein blöder Sinn in dein Erbarmen ein und kann auf solche Gnade hin gar froh und kindlich sein.“ Um dieselbe Zeit war es auch, daß er, nach dem Vorbild älterer Mystiker, eine mit seinem eigenen Blut geschriebene förmliche Verschreibung an Christum aufsetzte (siehe dieselbe in den geistlichen und erbaulichen Briefen, Bd. I, datirt vom Gründonnerstag 1724).

Nun, nachdem er so in der völligen Hingabe an Christum Ruhe gefunden, begann auch die Zeit seines Wirkens im Dienste des Herrn und der Brüder. „Sein Leben war fortan dem Umgang mit Gott, der Erweckung Unbefehrter, der Leitung Erweckter, dem Wohl der Armen gewidmet.“ Die Wirksamkeit des einsätzigen Mannes ist von nun an eine wunderbar vielseitige: eine schriftstellerische, eine seelsorgerliche in Seelenleitung, Gemeindefammlung und Erbauung und eine äußerliche helfende und dienende in Uebung christlicher Barmherzigkeit, in Armen- und Krankenpflege, — also überhaupt eine Uebung der christlichen Diakonie und des geistlichen Priesterthums im schönsten Sinne und im weitesten Umfange, im Geist des demüthigen Glaubens und der ungefärbten Liebe. Obwohl arm, hat er doch Viele reich gemacht; obwohl nicht im Amt, nicht einmal in der Kirche stehend, hat er eine Predigthätigkeit und Seelsorge geübt wie wenige geistliche Amtsträger, zumal unter seinen Zeitgenossen; obwohl zu keiner Secte oder Parthei sich haltend, hat er von allen gelernt und auf alle gewirkt, mit denen er in Verührung kam. Auch ließ er jetzt von der asketischen Strenge seines fast mönchischen Einsiedlerlebens etwas nach, indem er einen jüngeren Freund, Heinrich Sommer, zum Stubengenossen annahm, um ihn das Wandern zu lehren und mit ihm ein festgeordnetes, zwischen Gebet, geistlicher Lectüre und Handarbeit streng getheiltes Stillleben zu führen (1724 — 1727).

Eben in diese Jahre fällt nun auch der Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit.

Zunächst verfaßte er zum Zweck des Unterrichts seiner Bruderskinder ein kurzes handschriftliches Lehrbuch in Fragen und Antworten, — seine erste Schrift, die übrigens für jetzt ungedruckt blieb und erst lange nach seinem Tode veröffentlicht wurde unter dem Titel: Unpartheiischer Abriß christlicher Grundwahrheiten (1801, 2. Aufl. 1842). Hier zeigt sich eine unverkennbare Abhängigkeit von dem französischen

reformirten Mystiker Peter Poiret (gest. 1719 in Rheinsburg). Namentlich ist die ganze Eintheilung der Geschichte des Gottesreiches nach den verschiedenen Haushaltungen Gottes im Alten und Neuen Testament einem Werke Poiret's (*l'économie divine*, 1687), mittelbar der Soccejanischen Bundestheologie entlehnt. — Dann machte er sich, wiederum dem Vorgang und den Anregungen Poiret's (in seinem *Catalogue des écrivains mystiques*) folgend, an die Uebersetzung und Bearbeitung erbaulicher Schriften von älteren und neueren Mystikern, die er dann meist mit längeren Vorreden herausgab. So bearbeitete er zuerst Labadie's *Manuel de piété*, Handbüchlein der wahren Gottseligkeit (1726), dann die Schrift des französischen Mystikers Jean de Bernière-Louvigny: „Das verborgene Leben mit Christo in Gott, auf eine recht evangelische Weise entdeckt“, herausgegeben mit einer vom achtzehnten December 1726 datirten Vorrede, worin er sich in sehr charakteristischer Weise über seine Vorliebe für die mysticos, auch die der römischen Kirche, ausspricht, aber auch gegen den Vorwurf sich verwahrt, als ob „die, welche auf ein inneres Christenthum sich legen, darum das Werk der Erlösung, durch Christum für uns vollbracht, gering achteten“, da ja doch, „wenn wir keinen Christum für uns hätten, wir nimmermehr einen Jesum in uns bekommen würden“. — Gleichfalls durch Poiret's Urtheil geleitet, übersezte Tersteegen dann (1727) Thomas von Kempen's Nachfolge Christi und die Soliloquien des diesem geistesverwandten Gerlach Petersen. Endlich erschien als Frucht seiner vieljährigen Beschäftigung mit der älteren mystischen Literatur (1733—1753) sein größeres Sammelwerk unter dem Titel: *Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen* 2c., zur Befräftigung der Wahrheit und Möglichkeit des inwendigen Lebens aus verschiedenen glaubwürdigen Urkunden in Kürze zusammengetragen (fünfundzwanzig Stücke in drei Bänden). Er selbst fand es für nöthig, sich darüber zu rechtfertigen, daß er hier nur Personen aus der römisch-katholischen Kirche zusammengetragen als Exempel heiliger Seelen, da ja schon Andere ähnliche Exempel aus der protestantischen Kirche aufgestellt haben: „nur die Heiligkeit dieser Seelen habe er preisen wollen, nicht ihre Sinnenreligion“. Leugnen läßt sich nicht, daß sich bei Tersteegen wenigstens in diesem Abschnitt seiner Entwicklung eine allzu weit gehende Vorliebe für die asketische Mystik der katholischen Kirche zeigt und in Verbindung damit eine große Kritiklosigkeit gegenüber von allerlei legendenhaften Wunderberichten und Wunderlichkeiten seiner Quellen. Es gehört das mit zu dem eigenthümlich katholischen

und katholisirenden Zug, der in seiner reformirten Mystik unverkennbar liegt und der besonders auch in seiner Beschäftigung mit den Schriften der französischen Mystikerin Madame de Guyon (gest. 1717) sich zeigt, die er als ein durchläutertes Gefäß der Liebe Gottes, als einen Spiegel des Glaubens und Werkzeug des heiligen Geistes preist und von der er gleichfalls eine Schrift (die heilige Liebe Gottes und die unheilige Naturliebe) in deutscher Uebersetzung 1749 herausgab.

Als ein heilsames Correctiv wider eine solche einseitige Versenkung in eine quietistische Mystik traten nun aber seit dem Jahr 1727 die Aufforderungen zu einer immer vielseitigern und ausgebreiteteren praktisch-persönlichen Wirksamkeit, aber auch zu eingehenderer Beschäftigung mit der heiligen Schrift an Tersteegen heran. Zuerst hatte er sich auf seines Freundes Hoffmann Andringen entschlossen, zu Mülheim und an anderen Orten in Erbauungsstunden oder sogenannten „Uebungen“ aufzutreten. Er redete mit solcher Herzlichkeit, Fülle und Kraft der Ueberzeugung, daß er vielen Segen stiftete. Unbekehrte, ja selbst rohe Menschen wurden von ihm oft so gerührt und erschüttert, daß sie zu gründlicher Bekehrung gelangten; „Erweckte“ wurden durch seine „süße Rede“ befestigt und so zu ihm hingezogen, daß sie in allerlei Anfechtung sich bei ihm Rathes erholten. Durch sein einfältiges, liebeiches Wesen, durch seine Geduld und Tragsamkeit mit den Schwachen, durch seine Weisheit und Erfahrung in Beurtheilung der verschiedensten Seelenzustände, durch sein mitleidiges Theilnehmen und Trösten in allerlei Proben und Versuchungen erwarb er sich überall Liebe und Vertrauen. So sehr er die Stille und Abgeschiedenheit liebte, so groß wurde jetzt der Zudrang zu ihm; seine Stube wurde fast nie leer, oft waren zwanzig bis dreißig bekümmerte Seelen zugleich bei ihm.

So wurde Tersteegen jetzt für viele Erweckte ein geistlicher Vater oder „Seelenführer“, obwohl er selbst diese Bezeichnung immer in Demuth von sich abwehrte; ja die Zahl derer, die sich mündlich oder schriftlich an ihn wandten, mehrte sich so, daß er hierdurch und durch seine zunehmende Leibeschwachheit sich genöthigt sah, sein Handwerk niederzulegen, um ganz dieser geistlichen Seelenpflege sich zu widmen. Liebesgaben und Vermächtnisse von reichen Freunden setzten ihn in den Stand, nicht bloß seine eigenen geringen Bedürfnisse zu bestreiten, sondern auch noch eine sehr umfassende Wohlthätigkeit an zahlreichen Armen und Kranken zu üben.

Seine Wirksamkeit erweiterte sich nach allen Seiten. Zahlreiche

Reise von „Erweckten“, besonders im cleveschen und bergischen Lande, standen mit ihm in Verbindung. An mehreren Orten bildeten sich förmliche „Pilgerhütten“ oder Colonien von Tersteegen'schen Freunden, den alten Bruderhäusern des gemeinsamen Lebens vergleichbar: so auf dem Hofgut Otterbeck zwischen Mülheim und Elberfeld, dann in Elberfeld selbst und dem benachbarten Barmen, in Solingen, Cresfeld, aber auch weiterhin im Siegen'schen, Wittgenstein'schen, der Wetterau, in Frankfurt a. M., Franken, Pfalz, in Holland, Ostfriesland, Dänemark und Schweden, in Pennsylvanien sogar fanden sich einzelne Freunde oder kleine Gemeinschaften, die mit ihm in persönlichen oder brieflichen Verkehr traten.

Je weiter seine Verbindungen sich ausdehnten, desto mannichfaltiger wurden nun aber auch seine Verührungen mit den aller verschiedensten Geistern, Kirchen, Secten und Richtungen, — mit Reformirten, Lutheranern, Katholiken, mit Inspirirten, Herrnhutern, Wiedertäufern und Mennoniten, mit Ellermanern oder Zioniten, wie mit allerlei anderen Gemeinschaften. Er selbst hielt sich zu keiner Secte oder Parthei, so sehr auch die verschiedensten es versuchten, sich an ihn heranzudrängen oder ihn zu dem Ihrigen zu machen. In all seiner Einfalt und Milde besaß er einen feinen Tact, das Unlautere, Ungesunde oder doch ihm selbst Antipathische in seiner Umgebung herauszufühlen und mit großer Entschiedenheit von sich abzuwehren. So schienen im Anfang seiner Bekehrung die Inspirirten eine Zeit lang Einfluß auf ihn gewonnen zu haben; bald machte er sich wieder frei von ihnen, da ihm „Gottes sanftes und seliges Wesen bekannt ward“. — Später gaben sich die Herrnhuter alle Mühe, ihn für sich zu gewinnen; der Graf Zinzendorf selbst suchte bald nach seiner Ankunft in der Wetterau mit ihm anzuknüpfen, Tersteegen hielt sich in behutsamer Entfernung und warnte sogar manche Seelen, die der Brüdergemeinde schon beigetreten waren, vor den dort drohenden Gefahren, weshalb sie wieder zurücktraten. Was ihn an den — scheinbar ihm so homogenen — Herrnhutern abstieß, waren theils ihre absonderliche Einrichtungen, theils ihre Lehren, in denen er die Gefahr des Antinomismus witterte, den nöthigen Ernst in der Heiligung vermißte; es schien ihm „keine Gemeinde nach dem Herzen Gottes, weil sie einen breiteren Weg bahnen als der Heiland und alle Heiligen Gottes“.

Weit entschiedener freilich war sein Gegensatz und Widerspruch wider offenbar antinomistisches Wesen oder sittliche Unlauterkeit, wie

sie ihm z. B. in den Ellerianern oder Zioniten entgegentrat; schon im Jahre 1727 suchte er solchen Richtungen einen Damm entgegenzusetzen in seiner Schrift: „Zeugniß der Wahrheit, die da ist nach der Gottseligkeit, wider Beschönigung der falschen Freiheit“.

So festgegründet erscheint uns jetzt Tersteegen in seiner innern Herzensstellung wie in seiner äußern Wirksamkeit, daß auch äußere Hemmungen ihm nur zur Förderung wurden: so ein von der kurpfälzischen Regierung 1740 erlassenes, vom König Friedrich II. von Preußen später wiederholtes scharfes Conventikelverbot. Er sah darin eine heilsame Prüfung und Läuterung („es mußte so Etwas kommen, damit die Kraft nicht verdürbe“), rieth zu gehorsamer Unterwerfung unter das Gebot der Obrigkeit, so lange nichts wider das Gewissen verlangt werde, und entfaltete, da er nicht mehr redend in den Versammlungen auftreten konnte, nur eine um so lebendigere stille Wirksamkeit durch eine ausgedehnte Correspondenz, durch Besuche in Freundeskreisen, durch Einrichtung einer „Pilgerhütte“ in dem Haus seines verstorbenen Freundes und geistlichen Vaters Hoffmann, auch durch werththätige Uebung christlicher Barmherzigkeit; ja, um leibliche Pflege und geistliche Seelsorge innig miteinander zu verbinden, befaßte er sich sogar, nach dem Vorgang anderer Theosophen und Mystiker, mit Verfertigung von Medicamenten, d. h. von einfachen Hausmitteln, die er unentgeltlich an arme Kranke verabreichte, — als „der Armen und Verlassenen Leibarzt“, — als „ein Knecht aller Knechte“, von Morgens bis Abends beschäftigt, Gott und dem Nächsten zu dienen. Dieß ist die Thätigkeit Tersteegen's, wegen der man ihn neuerdings als einen „Freund und Vorläufer der innern Mission“ bezeichnet hat; nennen wir sie lieber eine Uebung christlicher Bruder- und Nächstenliebe, wie sie ja zu allen Zeiten in der Kirche, wenn auch in verschiedener Weise, sich bethätigte, eine Erneuerung apostolischer und altkirchlicher, Diakonie wobei leibliche und geistliche Handreichung in freier und ungesuchter Weise sich verbindet.

Nach zehnjähriger Unterbrechung (1740 — 1750) traten in Folge einer neuen „Erweckung“, die von einem Candidaten Chevalier in Duisburg ausging, die Privatversammlungen am Niederrhein, auch in Mülheim, wieder ins Leben; auch Tersteegen trat jetzt wieder in denselben auf und vertheidigte das Recht dazu mit Nachdruck und Erfolg, wenn auch mit schonender Rücksicht auf die Kirche und ihre Prediger, zu denen sich sein Verhältniß, trotz des Conventikelverbots und trotz seiner fortwährend separirten Stellung zur Gemeinde, doch

immer freundlicher gestaltet hatte. Sechs Jahre lang hielt er nun wieder zahlreich besuchte Versammlungen und Ansprachen in seinem Haus; seine Vorträge wurden von eigens dazu bestellten Schreibern nachgeschrieben, handschriftlich verbreitet, eine Sammlung davon später, kurz vor seinem Tode, auch im Druck herausgegeben, unter dem Titel: Geistliche Brosamen, von des Herrn Tische gefallen, zwei Bände in vier Theilen (1769—1773). Diese Reden oder Ansprachen, meist in den Jahren 1753—1754 gehalten, sind textgemäß, genau auslegend, bisweilen etwas gedehnt, aber innig und eindringlich, — „die Frucht seines zur vollsten Reife gelangten geistlichen Lebens und Wirkens“, — zwar nicht nach den Regeln und Vorbildern der Schriftgelehrten seiner Zeit, weder nach E. Löschers *breviarium oratoriae sacrae* von 1715, noch nach Rambach's *praeceptis homileticis* von 1736, noch nach Mosheim's Anweisung zum erbaulichen Predigen von 1765 construirt, aber doch nach dem Urtheil von Kennern nach Form und Inhalt zu dem Bedeutendsten gehörig, was das achtzehnte Jahrhundert auf dem Gebiete geistlicher Beredtsamkeit hervorgebracht hat.

Eben diese Reden Tersteegen's scheinen auch höchsten Orts die Aufmerksamkeit auf den stillen Mann in den Rheinlanden gezogen zu haben; es ward von Berlin aus eine königliche Untersuchungscommission nach Mülheim geschickt in der Person des mit Tersteegen persönlich befreundeten DRaths Hecker. Auf seine Veranlassung verfaßte Tersteegen seine „Erklärung über einige Punkte von Glauben, Rechtfertigung, Wort Gottes 2c.“, — ein für die theologischen Anschauungen Tersteegen's — für seine Lehre von Rechtfertigung und Heiligung, vom geschriebenen und wesentlichen Wort Gottes, aber auch für seine behutsame Stellung zu den eschatologischen Fragen — sehr bezeichnendes Actenstück. Und derselbe Besuch Hecker's, der ihn zur Darlegung seines theologischen Standpunkts gegenüber von der kirchlichen Lehre veranlaßte, scheint ihm auch Gelegenheit gegeben zu haben zur Abfassung jenes anderen, ursprünglich nicht für den Druck bestimmten Aufsatzes, worin Tersteegen, „der Stille im Lande“, seine Gedanken über die Werke des Weltweisen von Sanssouci in so freimüthiger und treffender Weise ausspricht (herausgegeben von Berlen. Mülheim 1853). Bald aber nach diesem seinem offensten Hervortreten wurde Tersteegen wieder mehr und mehr in die Stille geführt; seit 1756 mußte er wegen eines körperlichen Gebrechens das Reden in größeren Versammlungen sowie weitere Reisen aufgeben; er

beschränkte sich jetzt auf das Reden in kleineren Kreisen und auf den seelsorgerlichen und freundschaftlichen Verkehr mit Einzelnen. Wunderbar war nach dem Bericht von Zeitgenossen der Eindruck seiner ganzen Persönlichkeit; der bloße Anblick des stillen, demüthigen und liebevollen Mannes wirkte beruhigend und anziehend und verbreitete um ihn eine friedebolle Stille. Auch sein Aeußeres (ein Bild von ihm scheint nicht zu existiren; er wollte sich nicht malen lassen) soll mehr und mehr der Spiegel seines frommen und stillen Wesens geworden sein. Sein Leben lang von schwächlicher Gesundheit und viel leidend, sehnte er sich herzlich nach dem „Ausgang aus der leimenen Hütte, nach dem seligen Landen im Hafen der ewigen Ruhe“. Es währte länger, als er wohl selbst sich gedacht und als man bei seiner schwachen Leibesbeschaffenheit hätte vermuthen sollen; nachdem er noch mancherlei Beschwerden des Alters mit rührender Geduld ertragen, wurde ihm ein sanftes und stilles Ende zu Theil, — also, daß die umstehenden Freunde meinten, „eine Menge Engel um sich zu haben, die seine Seele in das Reich der ewigen Freude und Herrlichkeit einführten“ (s. darüber den merkwürdigen, zur Charakteristik Tersteegen's und seiner Freunde bezeichnenden Bericht in seiner Lebensbeschreibung, S. 101) — den dritten April 1769.

Wie schon die bisherige Darstellung zeigt, so befand sich Tersteegen, obgleich bis zum Ende seines Lebens von der Kirche separirt, doch in einer stetigen Annäherung an die kirchliche Gemeinschaft. Nur zur Theilnahme an der öffentlichen Abendmahlsfeier hatte er sich „Gewissens halber“ nicht entschlossen, da nach seiner Ansicht durch die Zulassung offener Sündler und Weltkinder und durch den Mangel an kirchlicher Zuchtübung das heilige Mahl entweiht und aus dem Abendmahl, das doch nur ein Liebesmahl sein soll, ein äußerliches „Gebot, ein Zwangs- und Zwistmahl“ gemacht werde. Dennoch will Tersteegen kein Separatist und noch weniger ein Sectenstifter sein oder heißen: „der Roth der Separatisten könne die Kirche nicht rein machen; ein Mysticus, d. h. ein wahrer Christ, habe wichtigere Dinge zu thun“. Ueberhaupt keiner Secte oder Parthei, keiner besondern Confession, Kirche oder Religion will er angehören; auch bei Anderen will er nicht fragen, woher sie kommen, sondern wohin sie gehen; höher als diese oder jene „Erbreligion“ steht ihm das Bewußtsein der Gotteskindschaft („ich bin des Vaters Kind, nicht sein Geheimer Rath“), die einfältige Liebe zum Herrn und zu allen Kindern des Herrn. „Mein Sinn oder Religion ist diese, daß ich als ein durch

Christi Blut mit Gott Versöhnter mich in täglichem Leiden, Sterben und Beten durch den Geist Christi herausführen lasse aus mir selbst und allem Geschaffenen, um Gott allein zu leben in Christo Jesu und durch seine Barmherzigkeit die Seligkeit zu erlangen. Mit Allen, die also gesinnet sind, habe ich einerlei Religion.“

Nicht gleichgültig also oder gar mißachtend (wie man wohl irrtümlich behauptet hat, vergl. z. B. Kurz, Kirchengeschichte, S. 604) steht Tersteegen der Kirche gegenüber. Obgleich für seine Person in der Absonderung von der kirchlichen Abendmahlsgemeinschaft verharrend und festhaltend an manchen besonderen mystischen Lehren und Grundsätzen (Vermischung von Rechtfertigung, Heiligung und unio mystica, Zurückstellung der Heilmittel hinter den Heilsbesitz, des äußern Worts hinter das innere, Unterscheidung verschiedener Heiligungsstufen nach Art der altgriechischen oder mittelalterlichen Stufenmystik u. dgl.) hat er doch nie auf seine Privatmeinungen in eigensinniger Weise sich versteift, sondern dieselben mehr und mehr aus dem Worte Gottes zu ergänzen und zu läutern und der Kirche und ihrem Lehrbegriff sich anzunähern versucht. Auch hat er gegen Ende seines Lebens nicht bloß vorausgesehen und vorausgesagt, daß die „Separationsperiode“, d. h. die aus dem Verfall der Kirche sich ergebenden zeitweiligen Gründe zur Absonderung, zu Ende gehen werde, sondern hat auch selbst seine Anhänger zum Wiederanschluß an die zu neuem Leben erweckte Kirche ermahnt. Fern von aller sectirerischen Babelstürmerei, fern auch von dem donatistischen Wahn, eine Gemeinde der Heiligen intra oder juxta ecclesiam gründen zu wollen, hat er nur für sich selbst das Recht in Anspruch genommen, in der Stille und in Gemeinschaft mit gleichgestimmten Seelen, einsam und gemeinsam, das wahre Geheimniß des inwendigen mystischen Lebens, den uralten wahren Gottesdienst, das christliche Leben in seiner Schönheit und eigentlichen Gestalt zu suchen und zu pflegen. Und weil er gesehen, daß der menschenliebende Gott auch unter anderen sogenannten Religionen (in der römisch-katholischen sowohl wie in der evangelischen Kirche) seine Kinder, ja heilige und liebe Kinder hat, weil er weiß, daß „Gott seine Kinder hat in und außer allen Partheien der Christenheit“: so will er keiner besondern „Erb- oder Sinnenreligion“ ausschließlich angehören, keine von seiner brüderlichen Liebe und Theilnahme ausschließen, sondern alle die, welche Gott liebt, mit wahrhaft allgemeiner, „recht katholischer Liebe“ umfassen.

Wir fragen nicht, ob und wie weit ein solcher christlicher Universalismus „dogmatisch berechtigt“ sei, wir wagen es auch nicht, darüber Vermuthungen aufzustellen, ob etwa Tersteegen, wenn er heutzutage lebte, „eine andere Stellung zu der Sinnen- und Erbreligion einnehmen würde als zu seiner Zeit“. Als geschichtliche Erscheinung betrachtet, hat er ja eben darin seine eigenthümliche Bedeutung, daß er — der blauen Wunderblume vergleichbar, die auf dürrem Schutthaufen aus dem Moder eines verwesenden Baumstammes erblüht, — mitten in der dürren Aufklärungsperiode auf dem Schutte der zerfallenden Confessionskirchen aus dem Moder dumpfer Sectirerei durch das belebende Licht der Gnade und unter der reinigenden Zucht der Gnade aufgewachsen und herangereift ist zu einem „edlen Mysticus“, d. h. zu einem einfältigen Christen und Gotteskind, — zu einem stillen, aber laut redenden geistgesalbten Propheten und Herold des „uralten wahren christlichen Gottesdienstes“, der zugleich das wahre Christenthum der Zukunft ist, — zu einem Herold und Propheten der evangelischen Katholicität, des symbolfreien, aber glaubensvollen und liebesinnigen johanneischen Christenthums.

Ihren reinsten, vollsten und schönsten Ausdruck hat die Tersteegen'sche Frömmigkeit gefunden in seinen Liedern und poetischen Sprüchen. Die meisten derselben hat er selbst vereinigt in einer Sammlung, die erstmals 1729 (mit Vorrede vom 24. August 1727) und dann wiederholt in erweiterter Gestalt erschienen ist (man zählt sieben Originalausgaben zu seinen Lebzeiten, mindestens ebenso viele später) und die in drei Büchern 584 Schlußreime, 136 Spruchbetrachtungen und 111 geistliche Lieder umfaßt, unter dem Gesamttitel: „Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen oder kurze Schlußreime, Betrachtungen und Lieder über allerlei Wahrheiten des inwendigen Christenthums zur Erweckung, Stärkung und Erquickung im verborgenen Leben mit Christo in Gott“. Zwar ist Tersteegen in diesen seinen geistlichen Dichtungen nicht in dem Maße Original, wie man wohl früher gemeint hat. Vielmehr hat ihm eine ähnliche Sammlung von geistlichen Liedern und Gelegenheitsgedichten, die der reformirte Prediger und Mystiker Jodocus von Rodenstein (geb. zu Delft 1620, gestorben in Utrecht 1677) in holländischer Sprache unter dem Titel „Ausspannungen“ hatte erscheinen lassen, zum Vorbild für sein Blumengärtlein gedient, wie er anderwärts auch die mystischen Lieder Labadie's übersetzt hat. Dennoch sind seine Lieder keine bloßen Uebersetzungen oder Nachdichtungen, vielmehr liegt ihr

Reiz und Werth gerade darin, daß er, wie er selbst einmal sagt, „Alles, was er geschrieben und gesungen, als wichtige Wahrheiten an sich selbst erfahren“, oder daß, wie er in der Vorrede zum Blumengärtlein sich ausspricht, „diese Reime ihm meist unvermuthet innerhalb weniger Zeit gegeben worden und von ihm ohne viel Kunst und Zierlichkeit aufs Papier gesetzt“ sind. Eben das ist es, was seinen „Schlußreimen“ den Charakter des Sinnigen und Plastischen, seinen Liedern — trotz einzelner Aeußerlichkeiten, worin er mitunter dem Geschmack seiner Zeit ein Opfer gebracht — jene Weihe und Tiefe, jene Innigkeit und Festlichkeit verleiht, wodurch manche derselben in der That „zum Herrlichsten und Tiefsinnigsten der gesammten christlichen Poesie aller Zeiten gehören“. Sie sind ihm gegeben und von ihm im tiefsten Grunde der Seele empfangen; es ist, als sähe man sie hervorperlen und hörte sie hervorsprudeln aus der Tiefe seines gotterfüllten, geistdurchwehten Gemüthes. Sie sind ächte *Lyrik*, wurzelnd in der ächten *Mystik*, darin — in dieser Unmittelbarkeit des sich selbst seinen Ausdruck schaffenden Gefühls —, wie treffend bemerkt worden ist, nach ihrer formellen Seite der *Göthe'schen Lyrik* vergleichbar, andererseits nach Inhalt und Form oft an *Angelus Silesius* erinnernd, nur daß Tersteegen frei ist von der schwärmerisch=pantheistischen Ueberspannung des cherubinischen Wandersmannes. Der Grundton der Tersteegen'schen Lieder ist kein anderer, als was auch der Grundton seines ganzen Denkens und Lebens ist, — was er selbst für das Grundstück und edelste Kleinod des ganzen Christenthums erklärt, die Empfindung der Gegenwart Gottes, die da ist „der Tod alles Uebels, die Quelle alles Guten“, — das immerwährende inwendige Sichbeugen und Anbeten vor Gottes Majestät, aber auch die selige Ruhe in Gott, dem Allgenugsamen, und der Weg, der dazu führt: die Verleugnung der Welt und des eigenen Selbst, die stille Abgeschiedenheit und der stille Liebesumgang mit Gott durch Christum. Wohl das bekannteste von allen, das auch am meisten in geistliche Liedersammlungen, auch in lutherische Gesangbücher übergegangen, ist eben dasjenige, in welchem jener Grundton seines Lebens und Dichtens den klarsten Ausdruck gefunden hat, das unübertroffene „Gott ist gegenwärtig!“ Daß es ihm aber, bei aller Vertiefung in den einen Grundgedanken, doch keineswegs an peripherischer Umfassung der verschiedensten Seiten und Momente des christlichen Lebens fehlt, das zeigen z. B. seine Festlieder — das Weihnachtslied „Jauchzet, ihr Himmel“, das Passions-

lied „Setze dich, mein Geist, ein wenig“, das Osterlied „Siegesfürst und Ehrentönig“, das Pfingstlied „O Gott, o Geist, o Licht des Lebens“, seine köstlichen Morgen- und Abendlieder und, um statt vieler anderer nur noch eines der reichsten und schönsten zu nennen, sein christliches Pilgerlied „Kommt, Kinder, laßt uns gehen“, die Darstellung des Erdenlebens als eines Ganges durch die Wüste nach Kanaan, worin sich sein eigener Sinn und Lebenslauf aufs treueste widerspiegelt.

Wohl ist sich Tersteegen selbst dessen bewußt, daß seine Lieder nicht von Jedermann verstanden werden können, da ja „jede christliche Wahrheit ihre Stufe und ihr Alter habe“. So sind sie, innerhalb der reformirten Kirche wie außerhalb, nur allmählich und nur theilweise bekannt geworden und nur wenige derselben haben in neuen Gemeindegesangbüchern Aufnahme gefunden. Und so werden auch ferner die meisten seiner Lieder und Schriften mehr nur das Eigenthum Weniger bleiben. Aber so lange es eine evangelische Christenheit deutscher Nation geben wird, wird es hoffentlich auch nicht an Solchen fehlen, Lutheranern wie Reformirten, die an seinen Briefen und Betrachtungen, Sprüchen und Schlußreimen, Gebeten und Liedern voll kindlicher Gottinnigkeit, voll majestätischer Einfalt sich erfreuen und erquicken, — und wer als Theolog oder Religionsphilosoph, als Literatur- oder Culturhistoriker das Wesen der religiösen Mystik oder die Geschichte der religiösen Christen studiren will, dem wüßten wir kaum einen Zweiten zu nennen, in welchem beide — christliche Mystik und christliche Christen — sich so rein und voll krystallisirt und personificirt haben wie in dem reformirten Mystiker und Liederdichter Gerhard Tersteegen.

2. Hiller ¹⁾.

Nahezu gleichzeitig und bei aller Verschiedenheit des äußeren Lebenslaufes wie der kirchlichen Stellung doch in vielen Stücken geistes-

¹⁾ Authentische Nachrichten über sein Leben giebt eine kurze Autobiographie Hiller's, abgedruckt in Noos, christl. Hausbuch, Th. I., Vorrede; dazu kommen Mittheilungen seines Sohnes und anderer Nachkommen, welche Knapp, Koch, Ebmann u. A. gesammelt haben. — Darstellungen seines Lebens geben A. Knapp in der Christoterpe 1842 und in seinen kürzlich herausgegebenen Altwürttemb. Charakteren, Stuttgart 1870, S. 78 ff.; Ebmann in seiner Ausgabe der Hiller'schen Lieder, 1851; Koch in seiner Geschichte des Kirchenliedes; vergl. meinen Artikel in Herzog's Real-Encycl., Bd. VI.

verwandt steht neben dem niederrheinischen Mystiker und Separatisten Gerhard Tersteegen der württembergische lutherische Landpfarrer, der „stimmlose“ Prediger und liederreiche Sänger der Bengel'schen Schule, Philipp Friedrich Hiller, geboren den 6. Januar 1699 zu Mühlhausen an der Enz.

Seine Jugend fällt in jene schwere, aber doch auch wieder reich-
gesegnete Zeit, wo das evangelische Volk Altwürttembergs, seufzend unter den Drangsalen der französischen Kriege und Raubzüge wie unter dem fast noch schwereren Drucke eines sittenlosen Hofes, nur um so fester sich anklammerte an den Halt und Trost des Evangeliums, wie ihm dieses von einer Reihe ehrwürdiger und hochbegnadigter Wahrheitszeugen mit feurigem Wort und erbaulichem Wandel bezeugt wurde. Die evangelische Kirche Württembergs war fast das ganze siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert hindurch eine Kirche unter dem Kreuz, aber sie hatte auch den Segen des Kreuzes reichlich zu genießen.

Es war ein Vorzug, den Württemberg vor vielen anderen evangelischen Territorien voraus hatte und der ihm in seiner süddeutschen Vorpostenstellung ganz besonders zu Gute kam, daß dort seit den Tagen der Reformation — hauptsächlich durch das Verdienst seines trefflichen Reformationsherzogs Christoph und des bekennnistreuen, aber auch friedliebenden schwäbischen Reformators Johannes Brenz, sowie durch den fortwirkenden Segen der Stiftungen und Ordnungen des sechzehnten Jahrhunderts — ein Nachwuchs entschieden gläubiger und bekennnistreuer, dabei aber zugleich wahrhaft frommer und lebensvoller Theologen und Prediger erhalten blieb, der auch in den Zeiten des confessionellen Haders, der orthodoxen Dürre und der sittlichen Verwilderung niemals ganz ausgestorben ist. An orthodoxen Eiferrern und starren Buchstabenmännern hatte es ja zwar auch hier nicht gefehlt, aber im Ganzen ist es doch nicht der Geist des vielgewandten, aber auch unlauteren und gewaltthätigen Concordienmannes Jakob Andreä, sondern weit mehr der seines frommen und originellen, geist- und lebensvollen Entels Johann Valentin Andreä, welcher der evangelischen Kirche Württembergs seine Signatur aufgedrückt hat. Ein Freund von Johann Arnd, dessen Bücher vom wahren Christenthum er durch einen Auszug zu verbreiten bemüht war, ist er der bedeutendste Vorläufer Spener's geworden, — wie jener darauf bedacht, im Gegensatz gegen todte Orthodoxie, aber ohne irgendwie vom kirchlichen Bekenntniß abzuweichen, ein innerliches Herzenschristenthum,

schriftmäßige Erkenntniß und gottseliges Leben zu pflegen, — aber zugleich auch wie Spener unablässig bemüht, durch heilsame Ordnungen und Anregungen dem eingerissenen Verderben entgegenzuarbeiten und die kirchlichen wie sittlichen Zustände zu bessern.

Ihm und seinen Gesinnungsgeossen im Pfarramt, Kirchenregiment und in der theologischen Facultät war es daher auch vorzugsweise zu danken, wenn die Spener'sche Bewegung in Württemberg wohl mehr als sonst irgendwo einen vorbereiteten Boden gefunden und daher auch einen friedlicheren Verlauf genommen und mehr bleibende Früchte für die Kirche selbst getragen hat als anderswo. Ja es ist — wie Tholuck ganz richtig erkannt hat — der württembergische Pietismus von Anfang an nicht ein Absenker des Halle'schen, vielmehr ein eigener und in wesentlichen Stücken eigenthümlicher Sproß desselben (wenn wir Namen dafür wollen, eben des Arnd-Andreä'schen) Stammes. Was den württembergischen Pietismus vom norddeutschen unterscheidet, ist das Doppelte, fürs Erste die positivere Stellung zur Kirche und ihrem Bekenntniß, fürs Andere der freiere und lebendigere wissenschaftliche Geist, vor Allem die Richtung auf biblische Wissenschaft, auf Gewinnung biblischer Grundbegriffe und auf eine über den atomistischen Schriftgebrauch der Orthodorie hinausreichende Erkenntniß der geschichtlichen Gesamtentwicklung des Gottesreichs. Und wenn wir als Meister und Hauptrepräsentanten dieses süddeutschen Pietismus — oder richtiger dieser altwürttembergischen Schrifttheologie — Johann Albrecht Bengel kennen, der, wenn auch von der Mehrzahl seiner Zeitgenossen wenig oder höchstens um seiner apokalyptischen Absonderlichkeiten willen beachtet, von den zünftigen Theologen meist ignorirt oder verspottet, dennoch bestimmt war, „ein neues Blatt des Schriftverständnisses aufzuschlagen“: so gehört wie der Zeit nach zu den frühesten persönlichen Schülern und geistlichen Söhnen Bengel's, so auch der Richtung nach zu den treuesten und anhänglichsten derselben — zu denjenigen, denen es nicht sowohl um wissenschaftliche Fortbildung oder theosophische Vertiefung der Bengel'schen Gedanken und Anschauungen, sondern zunächst nur um deren praktisch=populäre Verwendung und Verwerthung für die Gemeindeerbauung zu thun war — eben unser Philipp Friedrich Hiller, der recht eigentlich der Sänger der Bengel'schen Schule geworden ist.

Er ist geboren in einem württembergischen Pfarrhause, zu Mühlhausen bei Baihingen an der Enz, den 6. Januar 1699, am Feste

der Erscheinung Christi. Früh schon hatte er des Lebens Leid zu erfahren, da er als zweijähriges Kind seinen Vater verlor, als achtjähriger Knabe mit den Seinen vor den Franzosen fliehen mußte, auch mancherlei Lebensgefahr bestand. Früh aber erfuhr er auch schon die väterlich bewahrende und erziehende Gnadenhand Gottes und die Gnadenzüge des heil. Geistes. Von seiner frommen Mutter und seinem braven Stiefvater christlich erzogen und zum geistlichen Stande bestimmt, durchlief er die geistlichen Bildungsanstalten seines Vaterlandes, die Klosterschulen zu Denkendorf und Maulbronn, sowie das Tübinger Stift. In Denkendorf hatte er das Glück, dem Manne näher zu treten, der den größten Einfluß auf sein geistliches Leben geübt hat, — J. A. Bengel, der eben damals (den 17. Nov. 1713) sein Klosterpräceptorat mit einer Rede „über den sichersten Weg zu wahrer Bildung durch das Trachten nach Gottseligkeit“ antrat. Dagegen scheint Hiller später, während seiner Maulbronner Zeit, nach seinem eigenen Geständniß auf jugendliche Abwege gerathen zu sein, „von denen ihn aber Gott nach dem Reichthum seiner Barmherzigkeit wieder zu sich bekehrte“. Solche Erfahrungen sind es, die er dann später in so vielen seiner Lieder ausspricht, — ja sie erklären es, wie dann die eigentliche Grundstimmung seines christlichen Lebens und seiner geistlichen Poesie eben die Rechtfertigungslehre geworden ist oder vielmehr der demüthige und freudige Dank für die vergebende und heilende Gnade Gottes in Christo.

Seine theologische Studienzeit in Tübingen (1719—1724) fiel in eine für die damalige Tübinger Theologie wichtige und epochemachende Uebergangszeit. Nachdem bisher dort das siebzehnte Jahrhundert hindurch, wenn auch mit einigen Ausnahmen, die orthodox-lutherische Schul- und Streittheologie geherrscht hatte, so zeigen sich eben jetzt, seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, neue, auf Erweichung der orthodoxen Starrheit, auf Befruchtung der theologischen Wissenschaft gerichtete Bestrebungen. Sie kommen von zwei Seiten her und haben ihre Hauptrepräsentanten in zwei fast gleich einflußreichen, wenn auch in Geist und Charakter ganz und gar verschiedenen Persönlichkeiten — dem Kanzler Pfaff, der mehr im Geiste Calixt's, und dem Professor Chr. E. Weismann, der mehr in Spener's Geist für wissenschaftliche und praktische Belebung und Vertiefung des theologischen Studiums wirkte und von denen besonders der letztere, ein Geistesverwandter Bengel's, durch die Begründung einer lebendigen, aus den Quellen des göttlichen Wortes geschöpften

Schrifttheologie wie durch seine kirchengeschichtlichen Arbeiten großen und nachhaltigen Einfluß gewann, während gleichzeitig Männer wie Gottfried Hoffmann, der Professor der praktischen Theologie, in noch stärkerem Maße den Einfluß der Spener'schen Richtung repräsentirten und weiter leiteten.

Diese Lust einer theils wissenschaftlich, theils pietistisch temperirten lutherischen Orthodoxie war es, in welcher damals Hiller wie der ganze theologische Nachwuchs Württembergs athmete, während es freilich nicht an Spuren fehlt, daß auch der Lustzug deistischer Aufklärung oder skeptischer Zweifelsucht hier wie anderwärts durch manche offene Risse einzudringen suchte.

Nach Vollendung seiner theologischen Studien treffen wir Hiller zuerst mehrere Jahre als Pfarrgehilfen im Dienste der heimathlichen Kirche, dann zwei Jahre lang (1729 — 1731) als Informator in einem Kaufmannshause in Nürnberg. Hier war es, wo er zwar eine Zeit vielfacher Anfechtungen durchmachte, aber auch den Trost der göttlichen Gnade reichlich erfahren durfte und wo nun eben unter dieser Doppelerfahrung von Trübsal und Trost die Gabe der Dichtung bei ihm erwachte. Angeregt durch Paul Gerhardt's Lied „O Jesu Christ, mein schönstes Licht“, die poetische Uebersetzung des geistvollen J. Arnd'schen Gebets „von der Liebe Christi“, machte sich Hiller daran, alle Gebete des Arnd'schen Paradiesgärtchens in Lieder zu bringen, und gab diese dann 1729—1731 zu Nürnberg in 4 Theilen heraus. So ist hier (wie Gerber sagt bei Koch, S. 402) in der That „eine gute Gabe aus der andern gekommen“, Arnd, Gerhardt, Hiller — drei bedeutsame Glieder eines reichen geistlichen Stammbaums.

Nachdem Hiller 1731 in seine württembergische Heimath zurückgekehrt war, trat er bald darauf definitiv ins geistliche Amt ein als Dorfpfarrer, erst in Neckar-Gröningen, dann in Mühlhausen, zuletzt seit 1748 in Steinheim. Manche Trübsal gab es hier fort und fort für ihn durchzumachen — äußere Entbehrungen bei zahlreicher Familie und spärlichem Einkommen, Krankheiten, Flucht vor den Franzosen, geistliche Amtssorgen, besonders Kämpfe mit den Separatisten —; aber „ob der Herr auch alle Tage seine Plage“ sandte, er lernte in solcher Anfechtung nicht bloß „schweigen kindlich in Geduld“, sondern nahm auch zu in Glauben und Erkenntniß, wie er z. B. von den Separatisten sagt, „sie hätten ihn den Katechismus gut lernen gemacht“. Schwere Prüfungen waren ihm (wie er selbst sagt in dem

Liede „Wer ausharrt“ 2c.) noch aufs Ende aufgespart; es traf ihn — ähnlich wie den Sänger Johann Heermann — der für seine geistliche Amtsführung so besonders empfindliche Schlag, daß er durch zunehmende Heiserkeit die Stimme verlor und zum Predigen untüchtig wurde. So von der Kanzel ausgeschlossen, aber durch das schwere, oft fast erdrückende Kreuz desto mehr ins Gebet getrieben, zeugte nun „der stimmlose Pfarrer“ um so lauter und nachhaltiger durch seine geistlichen Lieder, deren meiste und reifste gerade in dieser Trübsalszeit entstanden sind. Lieblich, wenn auch nicht sicher beglaubigt, ist die Sage, Hiller habe, obwohl zum Predigen zu schwach, doch oftmals mit halblauter Stimme seine Lieder zur Harfe gesungen, oder auch jene andere Erzählung, wie einst durch ein fliegendes Blatt, auf dem eines seiner Lieder geschrieben war, einige mit ihm unzufriedene Gemeindeglieder beschämt wurden. Drei Jahre vor seinem Tode soll er den Gebrauch seiner Stimme wieder erlangt und sie noch zu freudiger und gesegneter Verkündigung des göttlichen Wortes verwendet haben. Ueberhaupt wurde ihm bei schwächlicher Gesundheit doch ein wider Erwarten hohes und frisches Greisenalter zu Theil und zuletzt, wie er's in seinem Simeonslied sich wünscht, ein stiller und seliger Heimgang. Er starb am 24. April 1769. Sein ganzes Wesen läßt sich nicht kürzer und treffender schildern, als wie der württembergische Prälat Magnus Friedrich Roos es gethan hat: „Er war ein treuer und begabter Knecht Gottes, der nach der Anweisung Luther's durch Gebet, Betrachtung und Anfechtung ein erleuchteter Gottesgelehrter geworden.“

Von Hiller's geistlichen Liederansammlungen sind die zwei bekanntesten und wichtigsten das schon erwähnte, 1729—1731 erschienene Paradiesgärtlein — die feurigen Erzeugnisse des jugendlichen Alters, die Früchte seiner ersten Liebe zu Christo — und das geistliche Liederkästlein in zwei Theilen (1762 und 1767 erstmals erschienen) — die gereiften Früchte seiner eigenen Lebens-, Leidens- und Gnadenerfahrungen enthaltend. Seine übrigen Schriften siehe bei Knapp a. a. O. Bemerkenswerth ist darunter ein größeres prosaisches Werk, auf dessen Ausarbeitung er in seiner stimmlosen Zeit großen Fleiß verwandte und worin theils der Einfluß der Bengel'schen Schule, theils die Einwirkungen der Soccejanischen Föderalmethode, wie diese in Tübingen seit Kanzler Jäger Eingang gefunden, zu erkennen ist. es ist das sein „System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze Alte Testament, nach den beiden Oekonomiezeiten“ 2c., 1758—1768 in Stuttgart und Tübingen erschienen.

Die vollständige Sammlung der Hiller'schen Lieder (herausgegeben von Pf. Thmann 1844 und 1851) umfaßt nicht weniger als 1073 Nummern und dabei sind überdieß einige größere Dichtungen, wie seine 1748 erschienenen „gottgeheiligten Morgenstunden zur poetischen Betrachtung des Thau's“, eine seiner sinnigsten, phantasievollsten und gedankenreichsten Dichtungen, sowie das umfangreichste seiner poetischen Werke, sein poetisches „Leben Jesu Christi, des Sohnes Gottes“, 1752 erschienen, eine evangelische Messiade vor Klopstock, und einiges Andere, nicht mit eingeschlossen. Bei dieser enormen Fruchtbarkeit — einer Eigenschaft, die Hiller bekanntlich mit manchen anderen geistlichen Dichtern des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts theilt — ist es freilich kein Wunder, daß seine Lieder von ungleichem poetischen Werthe sind und daß neben dem Guten und Trefflichen auch Manches sich findet, was kaum über den Charakter matter oder künstlicher Reimerei sich erhebt.

Was aber Hiller dennoch zum wahren Dichter macht, das ist die jedenfalls in der Mehrzahl hervortretende Unmittelbarkeit der religiösen Empfindung und des gläubigen Gefühlsausdruckes oder, wie er es selbst einmal so schön ausdrückt, das „Ich glaube, darum singe ich“. Und was ihn zum ächt evangelischen Dichter und speciell zu einem Lieblingsänger der württembergischen Kirche, zum poetischen Repräsentanten der Bengel'schen Schule macht, das ist der biblische Gehalt und die schriftmäßige Einfachheit seiner christlichen Dichtungen, der tiefe Respect vor der Majestät des Gottesworts, die Vertiefung in die großen Grundgedanken der Schrift, insbesondere die entschiedene Hervorhebung der christlichen Grundthatfache der Veröhnung, der evangelischen Grundlehre von der Rechtfertigung und Sündenvergebung und daneben der große Reichthum einer das Ganze des Schriftworts und die verschiedensten Seiten des Christenlebens, Gegenwart und Zukunft der Kirche, umfassenden Schrifterkenntniß und Lebenserfahrung. Und was ihm endlich seine große Beliebtheit und seinen Liedern ihre weite Verbreitung unter dem evangelischen Volke, allermeist freilich in seiner württembergischen Heimath, verschafft hat, das ist die mit der Schriftmäßigkeit sich verbindende ächte Volksthümlichkeit, die keusche Einfachheit, gediegene Klarheit und nüchterne Besonnenheit, womit er die christliche Wahrheit weder abzuschwächen noch in forcirter Ueberschwenglichkeit zu übertreiben sucht und wodurch er insbesondere vor der tändelnden, süßlichen oder phantastischen Manier mancher Dichter aus dem jüngeren Halle'schen oder Herrnhutischen

Kreise sich rühmlich auszeichnet. Treffend sagt von ihm sein Sohn, „er habe seine vorzügliche poetische Begabung dem Worte Gottes aufgeopfert, nicht das Wort Gottes der Dichtkunst, — nach der Art so vieler neumodischer Dichtkünstler“.

Es mag gewagt erscheinen, Hiller mit dem größten Meister geistlicher Dichtung seit Luther, mit Paul Gerhardt, zusammenzustellen, aber es ist unverkennbar, daß er vorzugsweise durch sein Vorbild zur geistlichen Poesie angeregt worden ist und an seinem Muster sich gebildet hat. Freilich ist ja Gerhardt „vollstimmiger, tiefer und ursprünglicher als Hiller; Angelus Silesius übertrifft ihn durch den Frühlingshauch einer unnachahmlichen Gottesfreude und holden Kindlichkeit, G. Arnold durch sein eigenthümliches Geistesfeuer“ (Knapp), Tersteegen durch die stille Gottinnigkeit und durch den reinen Silberklang seines Liedes, Hiller aber übertrifft sie alle durch klare Schriftmäßigkeit und biblische Einfalt, durch Vielseitigkeit und gediegene Kürze, durch reiche Entfaltung der evangelischen Grundgedanken, durch ächt lutherische Betonung der Versöhnung und Rechtfertigung, durch ächt evangelische Darstellung der Heilsordnung, durch liebevolle Versenkung in die einzelnen Schriftworte wie in die große Gesamtentwicklung des Gottesreiches. Und wenn er hierin, in dieser Hochhaltung des göttlichen Wortes, das kein Dichter so vielfach besungen hat als Hiller, und in jener Lobpreisung der rechtfertigenden Gnade als ächt lutherischen Dichter sich kennzeichnet, so fehlt es bei ihm doch auch nicht an jenem Moment evangelischer Katholizität, das uns bei Tersteegen entgegentrat. Auch von Hiller's Liedern sind einige der wärmsten und schönsten die, in welchen er die Herrlichkeit der Gemeinschaft der Heiligen preist und sich freut auf des Gottesreiches Vollendung, wo wir mit allen Gotteskindern, die da wallen nach der einen Vaterstadt, zusammensingen werden im oberen Heiligthum. Und daher eben erklärt es sich, daß — wie sein Biograph Knapp sagt — alle „religiösen, so verschiedenen Partheien des evangelischen Württembergs diesem Dichter so herzlich zugethan sind und sich im gesegneten Gebrauche des güldenen Kleinods seiner Lieder vereinigen“.

3. Gellert¹⁾.

Wenn wir von dem niederrheinischen Mystiker und dem württembergischen Pietisten zu dem nur um anderthalb Jahrzehnte jün-

¹⁾ Hauptquelle sind Gellert's autobiographische Notizen in seinen Briefen und Tagebüchern, erstere in den Ausgaben seiner Werke, von letzteren ein interes-

geren Leipziger Professor übergehen, so haben wir die Empfindung, als ob wir mit einem Male in eine ganz andere, kühlere und trockenere Atmosphäre, in ein nördlicheres Klima, eine flachere Bodenfiguration versetzt würden. Statt der seelenvollen Klänge des mystisch-pietistischen Andachtsliedes sind es die nüchternen Weisen des didaktischen Moral- und Naturliedes, — das geistliche Lied im verständig belehrenden Ton, das uns in Gellert's „geistlichen Oden und Liedern“ entgegentritt. Und doch, wenn auch keiner der geweihtesten und tiefstinnigsten „Dichter von Gottes Gnaden“, der alte fromme und biedere Christian Fürchtegott in all seiner lehrhaftigen Beschränktheit, mit all seiner verstandesmäßigen Reflectirtheit, seiner „schwächlichen Moralität und Subjectivität“ war doch und bleibt doch — trotz aller unbilligen Urtheile modern-ästhetischer oder theologischer Kritik — eine der achtungswerthesten, der beliebtesten und einflußreichsten Gestalten in der langen Reihe evangelischer Viederdichter, wie überhaupt eine der interessantesten Erscheinungen in der gestaltenreichen Literatur- und Culturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.

Seine äußere Lebensgeschichte ist so bekannt und viel erzählt, daß wir uns auf kurze Andeutungen beschränken dürfen. Geboren (wenigstens nach der wahrscheinlichsten Angabe) den 4. Juli 1715 zu Hainichen im sächsischen Erzgebirge, entstammt aus einer armen und kinderreichen, aber frommen und biedern kursächsischen Predigerfamilie, Erbe der poetischen Begabung seines Vaters wie der demüthig-frommen und sanften Sinnesart seiner Mutter, früh zum Gehorsam, zur Arbeitsamkeit und Bedürfnislosigkeit erzogen, aber auch früh schon von einer Kränklichkeit heimgesucht, die ihm späterhin viele schwere Stunden bereitete, erhielt er auf der Fürstenschule zu Meißen (1729 bis 1734) eine tüchtige classische Vorbildung und studirte dann zu Leipzig (1734 bis 1738) Philologie, Philosophie und Theologie. Nicht zur Kanzel, obgleich er hier nach seines Freundes Cramer Urtheil durch die Klarheit seiner Gedanken und die Anmuth seiner Darstellung, durch „Verbindung von Ernesti'scher Klarheit mit Wosheim'schem Schmuck“ den

saftes Stück in Leipzig 1862 bei T. D. Weigel erschienen; dann die Lebensbeschreibungen von Cramer, 1774, H. Döring, 1833, u. A. Außerdem sind besonders zu vergleichen Hagenbach (im Gellertbuch, 1854, in seiner Kirchengeschichte und in Herzog's Real-Encycl.), sowie die literaturgeschichtlichen Werke von Gervinus, Wilmar, Gelzer, Hettner, J. Schmidt, Gödke u. s. w. Erst nach Abschluß vorstehender Skizze erhielt ich die Gedächtnißrede von Luthardt, gehalten den 13. December 1869 in der Aula der Leipziger Universität (Leipzig 1870).

Auf eines populären Predigers sich hätte erwerben können, — sondern zum akademischen Ratheder und zur Literatur rief ihn Neigung und Bestimmung. Nach kurzer Hauslehrerthätigkeit kehrt er 1741 als Informator eines Verwandten nach Leipzig zurück, wo er mit Fortsetzung seiner eigenen Studien, mit Ertheilung von Privatunterricht und mit literarischen Arbeiten, besonders für die unter Gottsched's Protection und Schwabe's Redaction erscheinenden „Belustigungen des Verstandes und Witzes“, sich beschäftigt, dann als Leipziger Magister und Privatdocent in der philosophischen Facultät (mit einer Abhandlung über Fabeln und Fabeldichter) 1744/45 sich habilitirt und endlich nach siebenjährigem geduldigen Warten 1751 als außerordentlicher Professor für das Fach der Beredsamkeit und zugleich der philosophischen Moral mit 100 Thaler Gehalt angestellt wird, um in dieser äußerlich höchst bescheidenen Stellung bis an sein frühes Lebensende (gest. 13. Dec. 1769) zu verbleiben. Leipzig war damals der Sitz einer bereits sehr temperirten und auf dem Rückzuge befindlichen lutherischen Orthodorie. „Die beiden Bewegungsfactoren der neuen Zeit, den Rationalismus des Thomasius wie den Francke'schen Pietismus, hatte es in seinem Schooße entstehen sehen, aber auch sofort ausgestoßen. Nachdem beide Ungewitter, das freigeistliche und das pietistische, abgewandt und nach Halle übergeleitet waren, schien der liebe Friede wieder eingekehrt; den inneren Kämpfen, von welchen die Kirche anderwärts heunruhigt wurde, sahen die Leipziger Theologen nur von fern zu“ (s. Tholuck, akadem. Leben, II, 95). Wie betrübt es dort mit den theologischen Vorlesungen um jene Zeit bestellt war, zeigt ein von Tholuck (Geschichte des Rationalismus, S. 5) mitgetheiltes Actenstück, eine Beschwerdeschrift der Leipziger Studenten vom Jahre 1742. Auf der einen Seite vom Pietismus, auf der anderen vom Wolfianismus bedrängt, verliert die lutherische Orthodorie das Vertrauen zu der eigenen Sache, und nachdem im J. 1749 mit Böcher's Tode die Säule der kursächsischen Rechtgläubigkeit gefallen war, so werden Concessionen gemacht nach rechts und links; man sucht den Richtungen, zu deren Bekämpfung man zu schwach war, sich thunlichst zu assimiliren. Die Praxis des Christenthums, einen in der Liebe thätigen, im Heiligungsleben sich bewährenden Glauben, hatte der Pietismus gefordert; ein gegen den Glauben indifferentes, bloß praktisches Christenthum, eine reine Humanitäts- und Utilitätsreligion verkündigte die Aufklärung. Auch die Orthodoxen gaben jetzt die Dogmatik mehr oder minder preis oder ließen dieselbe „ste-

hen“, um sich auf das Gebiet der Exegese und der Moral hinüber zu retten; so in Leipzig Gellert's beide Zeitgenossen Ernesti (seit 1742 Professor der alten Literatur, seit 1758 der Theologie) und Chr. A. Crusius (seit 1744 Professor der Philosophie, seit 1750 der Theologie). Zwischen Beiden steht Gellert mit seinen theologischen Ansichten und seiner Behandlung der Ethik ungefähr in der Mitte; „Ernesti'sche Klarheit“ ist sein Ideal; das theologische Moralprincip des Anti-Wolfianers Crusius hat er ins Populäre übersetzt und in seinen Moralvorlesungen den Studenten, in seinen Liedern dem deutschen Volke vorgetragen. Von auswärtigen Theologen war es namentlich der Göttinger Mosheim, dessen Werke (besonders Predigten und Sittenlehre) Gellert außerordentlich hochschätzte und der auf seine theologischen und ethischen Anschauungen wie auf die Bildung seines Stils sichtbaren Einfluß geübt hat, wie er ihn denn „die Ehre seines Jahrhunderts“ nennt und von ihm das Zeitalter des guten Geschmacks in der deutschen Beredsamkeit datiren will.

Einen ebenso großen und folgenreichen Umschwung aber wie auf dem Gebiete der religiösen und theologischen Anschauungen sehen wir um dieselbe Zeit in der deutschen Literatur und Poesie sich vollziehen, und auch hier nimmt Leipzig, und zwar gerade die nächsten Umgebungen und Freunde Gellert's, eine hervorragende Stellung ein. Die Gottschedische Dictatur auf dem Gebiete des Geschmacks und der Dichtkunst war zuerst durch den Kampf der Sachsen und Schweizer, der Gottschedianer und Bodmerianer, über das Wesen der Poesie erschüttert und damit der erste Anstoß zu dem neuen Aufschwung der deutschen Nationalliteratur gegeben worden. Gellert selbst hatte bisher unter Gottsched's Einfluß gestanden, dessen Vorlesungen er gehört, an dessen Sammelwerken er mitgearbeitet hatte. Nun tritt er — seit 1745 — mit seinen Freunden Gärtner, Rabener, Cramer, Zacharia, Schlegel, denen bald auch Klopstock sich zugesellt, zu der neuen Richtung über in den Bremer Beiträgen, für deren erste Stücke er sein Lustspiel „Die Vetschwester“ sowie eine Anzahl von Fabeln und Erzählungen lieferte. Um dieselbe Zeit erschien auch sein Roman (Leben der schwedischen Gräfin von G. Leipzig 1746). Während jenes Lustspiel und dieser Roman wie einige ähnliche poetische Leistungen noch kaum über das Niveau des Ungeschmacks oder doch der Abhängigkeit von fremden und verkehrten Geschmacksrichtungen sich erheben und daher jetzt kaum noch ein literargeschichtliches Interesse bieten (wie auch Gellert selbst später nicht ohne Gewissensbeunruhigung

darauf zurückblickte), so gelang es ihm dagegen, in seinen Fabeln einen Ton anzuschlagen, der — man mag vom Standpunkte der modernen Aesthetik darüber urtheilen, wie man will — jedenfalls dem Geiste und der Anschauungsweise seiner Zeit- und Volksgenossen, dem deutschen Publicum des achtzehnten Jahrhunderts, so sehr entsprach, daß sie sofort mit dem größten Beifall aufgenommen wurden, fast unzählige Auflagen erlebten, vielfache Nachahmung fanden, ja daß Gellert bald der populärste, geachtetste und gelesenste Schriftsteller Deutschlands war. Es war nicht bloß ihr leichter natürlicher Ton, wodurch sie gefielen, das Coulante in seinen Versen, wie Friedrich der Große es nennt, die treuherzige Schalkhaftigkeit, der gutmüthige und doch treffende Humor, die hausbackene spießbürgerliche Moral, die einfache und gemeinverständliche Lebensphilosophie, die darin gepredigt wird. Es ist noch mehr als dieß: bisher hatten die Literaten meist für die Literaten geschrieben, hier redete einmal ein deutscher Mann zum deutschen Volke; diese Gellert'schen Fabeln, so grundverschieden sie auch waren von der alten Thierfabel, waren eben nach langer Zeit einmal wieder der erste Griff der deutschen Poesie hinein ins volle Menschenleben; — es war darin ein Stück Realität und ächter Humanität, das, wenn auch nur erst unter der schüchternen Hülle der „Fabel“, sich hervorwagte, und es war vor Allem die edle, milde, achtungswerthe und lebenswürdige sittliche Persönlichkeit, die aus denselben heraussprach und von denen das deutsche Volk sympathisch sich angesprochen fühlte.

Und dasselbe persönliche Moment war es auch vorzugsweise, was seinen akademischen Vorlesungen über Poesie und Beredsamkeit wie über philosophische Moral ihre merkwürdige, uns fast unbegreiflich vorkommende Anziehungskraft und ihre segensreichen Wirkungen verlieh. Wir wissen ja aus Göthe's bekannter Schilderung, wie „außerordentlich die Verehrung und Liebe war, die Gellert von allen jungen Leuten genoß“, wie voll sein Auditorium war, welchen Eindruck „seine schöne Seele, sein reiner Wille, seine in etwas hohlem und traurigem Tone vorgetragenen Ermahnungen, Warnungen, Bitten machten“, — ein Eindruck, der sich doch weder aus dem Inhalt noch aus der Form seiner (nach seinem Tode gedruckt herausgegebenen) „moralischen Vorlesungen“ und Abhandlungen, sondern eben aus dem lebenswürdigen und achtungswerthen Eindrucke seiner Persönlichkeit und aus dem Charakter einer für solche moralische Auffassung und Aufrichtung empfänglichen und bedürftigen Zeit und Umgebung erklären läßt.

Und eben das gilt nun auch von Gellert's „geistlichen Liedern und Oden“, die er 1757 erstmals und zwar anonym erscheinen ließ, damit Niemand denken möge, er habe aus Begierde seines Namens geistlich gedichtet. Sein Freund und Biograph Cramer erzählt uns, mit welchem Ernst und Eifer er bei Abfassung derselben verfuhr: „Die Beschäftigung damit war seinem Herzen die feierlichste und wichtigste; immer bereitete er sich sorgfältig unter steter Anrufung Gottes darauf vor und bestrebte sich, die darin ausgesprochenen Wahrheiten an seinem eigenen Herzen zu erfahren.“ Die geistliche Poesie ist bei ihm nicht freier Erguß des frommen Gefühls oder heiliger Begeisterung, sondern ein Product der bewußten Reflexion, eine geistige und sittliche Arbeit, aber auch zugleich eine Aufrichtung und Erquickung unter seinen eigenen, immer schwerer werdenden körperlichen und gemüthlichen Leiden, die nur dazu dienten, seinen inneren Menschen zu reifen und zu stärken und seinem christlichen Charakter mehr und mehr eine Vertiefung und Kräftigung zu verleihen, die man dem doch vorherrschend weich und weiblich organisirten Manne kaum zutrauen sollte.

Gellert ist kein großer Dichter, ebenso wenig ein großer Philosoph oder Theolog, kein schöpferischer Genius, so wenig als ein sittlicher oder religiöser Hero, aber er war ein edler und aufrichtiger Mensch, ein frommer und demüthiger Christ und ein Schriftsteller und Dichter, der wie wenige nicht bloß gepriesen, sondern auch gelesen und immer wieder gelesen worden ist und der in seltenem Maße Beides zugleich — die Liebe und Verehrung seiner Zeitgenossen sich erworben, und bleibenden, seine kurze Lebenszeit weit überdauernden Segen gestiftet hat. Kirchenlieder im eigentlichen Sinne sind die Gellert'schen Lieder freilich nicht oder sind doch nur die wenigsten derselben; dessen ist er selbst sich auch wohlbewußt, der ja gerade in einem Maße wie wenige seiner Zeitgenossen den Sinn für die Herrlichkeit des älteren lutherischen Kirchenliedes sich bewahrt hatte. Wenn aber dennoch viele von ihnen schon zu seinen Lebzeiten oder nachher in der Zeit der Gesangbuchsverbesserung und Gesangbuchsverwässerung in die Kirchengesangbücher gekommen sind und darin sich erhalten haben, — wenn sie in den verschiedensten Kreisen des christlichen Volkes, bei Protestanten wie bei Katholiken, bei den Gebildeten wie in den Gemeinden, bei Frommen und Aufgeklärten, eine so warme und beifällige Aufnahme gefunden haben: so muß die einfach geschichtliche Betrachtung den Grund dieser Erscheinung eben darin er-

kennen, daß die Gellert'schen Lieder nach Inhalt und Form — durch ihren ernstesten, frommen Sinn, durch den rührend-elegischen und doch auch wieder freudigen Ton der Gottergebenheit und des Gottvertrauens, den sie anstimmen, durch die Religion der Tugend, der Gottes- und Nächstenliebe, der Gewissenhaftigkeit, Bescheidenheit und Geduld, die sie predigen, durch die klare Verständigkeit und Nüchternheit des Ausdrucks, das Fließende der Diction und des Versbaues, die Fernhaltung von allem Ueberschwenglichen, Mystischen und Phantastischen, von falschem Pathos und krankhafter Sentimentalität — der religiösen Durchschnittsstimmung wie der ästhetischen Durchschnittsbildung der Zeitgenossen, insbesondere des deutschen Mittelstandes, in ausgezeichnetem Maße entsprachen und daher für so Viele in seiner Zeit wie unter den nachfolgenden Geschlechtern das geeignetste Mittel waren, Andacht in Haus und Kirche, christlichen Sinn und christliche Sitte zu erhalten und zu fördern und das Christenthum auch denen noch verständlich und werth zu machen, denen der Geschmack für die alte Dogmatik abhanden gekommen war und die doch auch bei den Trägern der Aufklärung keine Sättigung fanden.

In einem Zeitalter, wo so viele unter den Gebildeten aus Ekel an der Buchstabenorthodoxie und confessionellen Streittheologie in Gefahr waren, mit der menschlichen Form auch den göttlichen Inhalt des christlichen Glaubens und Bekenntnisses, ja sogar die ethisch-religiösen Fundamente alles höheren Lebens zu verlieren, wo die „Aufgeklärten“ vielfach bereits zur Entleerung von allem positiven Christenthum, zum frivolen Spott über Bibel und Kirche fortgeschritten waren, da war es doch etwas Großes, — ein hohes Verdienst oder vielmehr eine gnädige göttliche Fügung, wenn in den Kreisen der Gebildeten und Gelehrten, unter den Tonangebern der Literatur und den Führern der studirenden Jugend, in dem deutschen „Klein-Paris“ und der Geschmacksmetropole Leipzig ein Mann stand wie Gellert, der zwar nicht mehr den tiefsten Kern des evangelischen Christenthums in begeistertem Lied und Wort zu verkündigen und zu besingen Gabe und Beruf hatte, — der aber doch, ernst und gottesfürchtig, von aufrichtiger Ehrfurcht vor dem Heiligen und innigster Liebe zu Gott und Gotteswort beseelt, für sich selbst treu und demüthig festhaltend an Bibelglauben und Kirchenlehre, aber vor Allem die so lange verkannte ethische Seite des Christenthums hervorhebend und in seinem eigenen Wandel bethätigend, dem deutschen Volke aller Stände und Bildungskreise, — Katholiken wie Protestanten, Frauen und Män-

nern, Officieren und Studenten, Prinzen und Prinzessinnen wie Bürgern und Bauern — vernehmlich und allgemein verständlich, sanft und doch eindringlich in Herz und Gewissen zu reden und in verstandesmäßiger und doch zugleich gemüthvoller Weise, „mit sanfter religiöser Wärme“, in correcter und würdiger Form — so wie es eben der Gemüthsart des deutschen Volkes und dem Geschmacke der Zeit entsprach — von den erhabenen Wahrheiten der christlichen „Religion“ und von dem hohen Werthe der „Tugend“ zu zeugen und zu überzeugen vermochte.

Mag moderne Orthodoxie oder moderne Aesthetik noch so viel die Nase rümpfen über Gellert's subjectives Christenthum, über seine schwächliche Moral, seine pelagianische Tugendlehre, seine reflectirende Didaktik, seine Wolfische Vernünftigkeit und Gottschedische Steifigkeit oder gar über das „Minimum von Volksthümlichkeit“, das er besaß: — daß trotz alledem mitten in dem Jahrhundert der Aufklärung „die einfachen Worte eines reinen christlichen Herzens noch vollen Anklang fanden“ (Hase), das bleibt doch eine große kirchen- und culturhistorische Thatsache. Und — wie ein anderer Kirchenhistoriker sagt — „daß eben der Mann, der als heiterer Fabeldichter tief in Herz und Leben des deutschen Volkes, besonders des Mittelstandes, eingegriffen, zugleich als geistlicher Dichter Epoche machte und durch seine ganze persönliche Erscheinung ein erbauliches Zeugniß für die praktischen Wirkungen des Christenthums ablegte, zu der Zeit, als dasselbe bereits schwere theoretische Anfechtungen erlitt: das sichert ihm eine nicht unbedeutende Stelle in der Geschichte der christlichen Kirche oder besser in der religiösen Culturgeschichte Deutschlands.“

Tersteegen — Hiller — Gellert: welch ein ungleiches Kleeblatt! und doch drei geistliche Sänger derselben evangelischen Kirche, drei christliche Lebenszeugen in derselben trüben, wirren, gährenden Zeit, — fortlebend und fortzeugend weit über ihre Zeit hinaus in engeren oder weiteren Kreisen bis herein in die Gegenwart. Wir fragen nicht, welcher unter ihnen der Größte gewesen als Mensch — Christ — Dichter. Es giebt am Himmel geistlicher wie weltlicher Dichtkunst nicht bloß Sterne erster, sondern auch zweiter, dritter und wer weiß wie vieler GröÙe und Lichtstärke. Und es sind nicht bloß die großen Geister, sondern auch die stillen Seelen, welche berufen sind, sofern sie nur auf dem einen Grunde stehen, als Christi Diener und Gottes Mitarbeiter mitzuhelfen an dem Baue der einen und all-

gemeinen Kirche Christi. In diesem Sinne haben wir sie hier zusammengestellt als bauende und sammelnde Geister inmitten eines zerfahrenen und vielfach zerstörenden Zeitalters, als Glieder und Zeugen der einen Kirche Christi mitten unter den zerfallenden Confessionskirchen und einer confessionslosen Humanitätsreligion. Ist es ja doch bei aller Verschiedenheit ihrer Stellung und Begabung, ihres christlichen Lebens und Dichtens in allen Dingen der eine Geist, der sie erleuchtet und ausrüstet, derselbe Heiland, den sie lieb haben, derselbe Gott, in dessen Gegenwart sie wandeln, und so erzeugen sich auch ihre so unendlich verschiedenen Gaben und Kräfte zum gemeinen und bleibenden Nutzen, gleichwie die Vögel unter dem Himmel in hundertfach verschiedenen Weisen des einen Schöpfers Loblied singen, gleichwie die unzähligen Tropfen in den vielfach gebrochenen Farben des Regenbogens doch nur das Licht der einen Sonne wiederstrahlen, — gleichwie die tausendstimmigen Chöre im oberen Heiligthume das eine Hallelujah singen zur Ehre Gottes und seines Gesalbten.

Thut es doch gerade in unserer confessionell sich verengenden, im blinden kirchlichen Parteigetriebe und Parteihaß die gemeinsamen christlichen Güter mißachtenden und gefährdenden Zeit aufs Neue noth, auf solche Zeugen evangelischer Katholicität hinzuweisen und daran zu erinnern, daß alle die, welche Christi sind, auch unser sind, — ob auch Jeder in seiner besonderen Weise seinem Herrn dient und in seiner besonderen Sprache redet, je nachdem es ihm Gott gegeben hat. „Alle die, welche durch den Geist Christi sich herausführen lassen aus ihrem natürlichen Selbst, um Gott allein zu leben in Christo Jesu und durch seine Barmherzigkeit die Seligkeit zu erlangen“, haben — wie Tersteegen sagt — einerlei Religion, ob sie auch verschiedenen Erb- oder Sinnreligionen angehören. — Dieses Recht der christlichen Individualität, diesen christlichen Subjectivismus, wenn man es so nennen will, lassen wir uns ebenso wenig wieder entreißen als den Glauben an die eine und allgemeine Kirche Christi, die da ist die Gemeinschaft der Heiligen. Das Eine wie das Andere haben uns unsere Reformatoren erstritten, — lassen wir uns Niemand verführen, aber lassen wir uns auch durch Niemand wieder in das knechtische Joch fangen!

Ueber das neu-speculative Christenthum.

Nach der christlichen Dogmatik von A. E. Biedermann.

Von

J. P. Romang,

emerit. Pfarrer im Canton Bern.

(Schluß ¹⁾.)

II. Die Lehre vom Menschen.

Ohne ganz genau an die Folge der Sachen im Buch uns zu halten, werden wir die wichtigeren Fragen in der Lehre vom Menschen herausheben können, wenn wir die Natur und Bestimmung des Menschen ins Auge fassen, dann die Sünde und zuletzt die Freiheit.

A. Natur und Bestimmung des Menschen.

Schon früher wurde der Mensch bezeichnet als Ziel und Abschluß der Schöpfungsthätigkeit Gottes. In der Lehre vom Menschen nun wird als Grundbestimmung des Menschen hingestellt der Begriff „endlicher Geist“. Wie schon ist angeführt worden, ist es nämlich für unsern Verfasser ausgemacht, daß endliches Geistsein nur zu Stande komme in einer Verbindung des Geistigen mit einer räumlichen Realität, mit einem physischen Organismus, einem Leibe. Demnach gelte, was vom Menschen richtig ausgesagt wird, ganz allgemein vom endlichen Geist. Genauer wird dann der Mensch bestimmt als substantielle Einheit von Naturwesen und Geist (S. 661). So obenhin angesehen, ist gegen diese Fassung nicht zu protestiren. Die innigste Verbindung zweier solchen Wesensmomente ist beim Menschen anzuerkennen, oder, da der Ausdruck Momente nicht unbedingt der

¹⁾ S. Band XV. Heft 1. Seite 57 u. ff.

passendste ist, von Körper und Geist. Bloß mit dieser Formel ist aber nicht sofort tiefe Einsicht gewonnen. Ein Mann wie Leibniz hätte sich nicht zu der Hypothese der prästabilierten Harmonie veranlaßt gesehen, wenn so Verschiedenes, wie Leib und Seele, sich ohne Weiteres als Einheit wahrhaft begreifen ließe. In unserer Zeit meint man mit gewissen Formeln die tiefsten Probleme zu lösen, oft ohne auf die Schwierigkeit derselben nur recht eingegangen zu sein. Der Manier dieser Speculation ist es aber ganz entsprechend, geistiges Princip und Naturwesen als Momente zu bezeichnen, die nur als Einheit eines Processus zu denken seien. Daß man auch hier von dem in der Erfahrung Gegebenen ausgeht, billigen wir vollkommen. Und Wesenselemente, die mit den Wörtern Geist und Materie bezeichnet werden, sind wirklich im Menschen verbunden. Es ist auch nichts gegen den Satz einzuwenden, daß auf der Existenz- oder Naturbasis des Leibes, oder aus ihr heraus, sich das geistige Leben des Menschen allmählich entwickle. Die mit der höchsten Präension auftretende wissenschaftliche Behandlung sollte aber die vorliegenden Thatfachen wirklich erklären. Es wäre dabei nach gar Manchem zu fragen, woran nicht gedacht zu werden scheint.

Nicht selten wird von diesen Sachen gesprochen, als wenn die Seele, und demnach auch was Geist genannt wird, allmählich mit dem Leibe, dessen innere Einheit sie beim Verfasser heißt (S. 42), sich bildete. Wir werden sehen, wie der Verfasser selbst Einiges sagt, was nur unter dieser Voraussetzung gesagt werden sollte. Doch nennt er sie die einheitliche Ursache der Vielheit von Lebenserscheinungen eines menschlichen Daseins (S. 47). Und vom Ich, wie er gleich in der ersten dahin einschlagenden Erörterung diese innere Einheit bezeichnet und das er das Subject dieser Lebensthätigkeiten nennt, sagt er, daß gleich vom ersten Anfang einer solchen individuirten Lebenserscheinung an es in einem Proceß begriffen sei, in welchem es wirklicher Geist werde (S. 42), sagt, daß es „potenziell“ Geist sei, nennt es als Seele „geistiges“ Lebensprincip. Man sollte demnach die Seele und den potenziellen wie den wirklichen Geist als ein reales ursächliches Princip des individuirten menschlichen Lebens ansehen. Und später bezeichnet er sie ausdrücklich als „einheitliches geistiges Realprincip des sinnlich-geistigen Lebensprocesses des menschlichen Individuums“ (S. 750). Zuerst aber soll sie nur der Potenz nach Geist sein (S. 661).

Ueber die Entstehung dieses individuellen leiblich-geistigen Lebens findet sich nur, daß der creatürliche Geist hervorgehe aus dem Naturdasein, vermittelt durch den Naturproceß, dem die Wirksamkeit des absoluten Geistes als geistiges Princip immanent sei. Darin, daß der endliche Geist aus dem Naturproceß hervorgehe, offenbare sich, daß der Grund der Welt Geist sei. Der wahre Grund des Entstehens des Einzelgeistes wäre also der jedem Moment des Endlichen als Grund immanente absolute Geist. Was in der Weise von natürlichen Factoren dabei mitwirkte, würde nur die Bedeutung haben, daß es zur Vermittelung diene. Ueber die Individuation des Lebens, darüber, wie ein neues individuirtes Leben hervorgehe aus dem allgemeinen Naturproceß, oder aus dem individuirten Leben der Erzeuger oder aus dem absoluten Geiste, wird kein Wort gesagt. Es ist auch nicht zu verlangen, daß in einer Dogmatik alle metaphysischen und naturwissenschaftlichen Fragen abgehandelt werden. Mit diesen abstracten Formeln aber ist keine Erkenntniß gewonnen, aus welcher gewisse, später zu berührende, sehr wichtige Behauptungen des Verfassers abgeleitet werden könnten. Die Frage wenigstens sollte an den Verfasser gestellt werden dürfen, ob der endliche Geist entstehe aus dem, was selbst schon Geist ist, oder aus dem, was Nicht-Geist ist. Nach dem wiederholt vorkommenden Ausspruch, daß die Endlichkeit des endlichen Geistes, dasjenige, was seine reale Verschiedenheit vom absoluten Geist ausmache, auf dem beruhe, was Nicht-Geist, was Natur an ihm sei (§. 664. 632), — nach diesem Satze sollte man beinahe meinen, aus dem Natursein entstehe der endliche Geist. Doch dieß würde Herr Biedermann ablehnen. Wenn sich aus dem Hervorgehen des endlichen Geistes aus der Natur ergibt, daß der Grund der Natur Geist sei, so würde er vielmehr durch den als Princip oder absoluter Grund in der Natur wirksamen absoluten Geist in sein individuelles Dasein herausgesetzt werden. An eine Emanation aus dem absoluten Geist ist bei unserm Verfasser nicht zu denken. Solches wäre Vorstellung. Wir werden denn beinahe gezwungen (nicht zwingen wir uns selbst nach jener frühern Weisung), zu verstehen, in einer gewissen Verbindung, welche der absolute Geist eingehe mit bestimmten Elementen oder Bestandtheilen des Naturseins, entstehe der endliche Einzelgeist. Bestimmt freilich sagt er es nicht. Er sagt eben gar nichts über diese Frage, womit wirkliche Erkenntniß gewonnen wäre. Anlaß jedoch gibt der Verfasser, eine solche Ansicht bei ihm vorauszusetzen.

Nach dem wohl nicht am wenigsten richtigen religiösen Bewußtsein ist der endliche Geist sich bewußt, von Gott erschaffen zu sein, und in Beziehung auf die Entstehung seines Leibes kann es ihm nicht einfallen, alle naturgesetzliche Vermittelung abzuweisen. Zu bestimmterer Einsicht ist man in dieser Sache überhaupt nicht gekommen. Ungefähr dieß würde auch der Verfasser dem vorstellungsmäßigen Bewußtsein gelten lassen. Das Entstehen des menschlichen Einzellebens stellt sich jedoch bei ihm weit mehr als nach dem gemeinen religiösen Bewußtsein und den verschiedenen Theorien der Theologen dar als ein bloß naturgesetzlicher Hergang.

Zunächst faßt er dann das menschliche Ich als animale Seele (S. 42) und sagt wiederholt, sie sei als solche nur noch potenziell Geist, habe aber die Bestimmung, in Actualität überzugehen, wirklicher Geist zu werden, sich als Geist zu verwirklichen. Dieses Uebergehen aus der Potenzialität in die Actualität ist aber seit Aristoteles immer von dem am schwersten Faßlichen geblieben. Doch kann man, was uns damit zugemuthet wird, nicht ganz abweisen, wenn man nicht alles Werden, alle Entwicklung leugnen will.

Wenn aber die Seele geistiges Lebensprincip, wenn sie Realprincip des Lebensprocesses des menschlichen Individuums ist, so sollte man sie als wirkliches reales Wesen ansehen können. Dieß aber verwehrt der Verfasser aufs Entschiedenste und Wiederholteste. Nicht als ein Ding, ein ens, sei sie zu fassen. Doch soll sie auch nicht ein Nichts sein. Allein was im menschlichen Leben, dem psychischen und dem physischen, sich dinglich darstellt und so zu fassen erlaubt wäre, das würde zum Natursein gehören.

Als Bestimmung der Seele wird dann angegeben, sich als wirklicher Geist, als für sich seiendes In-sich-sein zu verwirklichen (S. 633). Und dieß wirkliche Geistsein wird, wie dasjenige des absoluten Geistes, als actus purus bestimmt. Von dieser Verwirklichung wird später geredet werden. Die eigentliche Entstehung der Seele, sowohl als geistige Potenz wie als animales Leben, würde durch die Wirksamkeit des absoluten Geistes in der Vermittelung des Naturprocesses zu Stande kommen. Die Verwirklichung als Geist hingegen sollte sich in ihrer eigenen Thätigkeit vollziehen. Wie dieses einheitliche, wenigstens als Potenz vom Anfang des individuirten Lebens an vorhandene geistige Princip zu denken sei, ist nicht deutlicher gesagt. Die „Vorstellung“ würde wohl nicht am unpassendsten sich halten dürfen an die Analogie des Reines physisch-organischer Wesen.

Diesem substantiell einheitlichen Ich des Menschen als endlichem Geist nun, doch nur inwiefern es Geist ist, kommt nach dem Verfasser die Gottebenbildlichkeit zu (S. 662). Auch über diesen Satz sollen wir uns nicht wundern, da schon früher, ungeachtet des diametralen Gegensatzes, Wesensgleichheit mit dem absoluten Geist gelehrt worden ist.

Die Gottebenbildlichkeit soll nun darin bestehen, daß das Geistessein des Menschen dem Wesen nach derselbe actus purus mit denselben essenziellen Momenten sei, wie das Geistessein Gottes. Es gebe nur eine rein-geistige Substanz — den absoluten Geist. Aber der endliche Geist sei wesenseins mit dem absoluten und habe an Gott seinen absoluten Wesensinhalt, seine ethische Lebensnorm und immanente Zweckbestimmung. Dabei fixire sich indessen das Moment des Naturdaseins am Menschen auch für sich im Entwicklungsproceß und mache sich geltend als natürlich bestimmende Macht der formal-geistigen Lebensbestimmung des Ich als Fleisch (S. 666). Im wirklichen Geistesleben aber sei dieses endliche Naturdasein aufgehoben in das freie Sein der Creatur in Gott. Nach diesen Andeutungen schiene das Wesentlichste der Kirchenlehre in Ansehung der Natur und Bestimmung des Menschen berücksichtigt zu werden. Es ist aber Achtung zu geben, wie nun die Entwicklung bis zur erreichten Zweckbestimmung dargestellt werde.

B. Die Sünde.

Sofort wird nun gelehrt, die gottebenbildliche Bestimmung sei nicht nach der biblisch-kirchlichen Lehre als wirklicher Anfangszustand zu fassen und das Sichgeltendmachen des fleischlichen Naturdaseins als darauf folgender Zustand der Verderbniß. Die gottebenbildliche Bestimmung und der endliche Proceß ihrer Vermittelung seien zu fassen als unabtrennbar zusammengehörende Momente (S. 666). Hier ist der ganze Proceß Moment, während sonst die Momente im Proceß zur Einheit gelangen sollen. Naturdasein und Sünde, sowie Sünde und Uebel, stehen nicht in einem bloß zufälligen, sondern in einem innern Zusammenhang mit einander, indem ja das Letztere in dem Erstern seinen Grund hat. Also wäre die Sünde jedenfalls nicht zufällig und nicht Folge einer dem Zufall ähnlichen Freiheit, demnach doch wohl gesetzt durch den Grund alles endlichen Daseins. Doch davon später.

Der natürliche Anfangszustand sei das reine Gegentheil der Bestimmungserfüllung, des actus purus gottentsprechenden Geisteslebens, sei fleischliches Dasein, — Unschuld nur im Sinn der Indifferenz von Naturbestimmtheit und Geistesbestimmung. Im Proceß des actualen Geistwerdens des natürlichen Ich, das zuerst nur potenziell Geist sei, komme der Mensch zur Selbstunterscheidung seines geistigen Ich von der Natürlichkeit und zum Bewußtsein von Gott sich selbst gegenüber. Und dabei werde er als Subject, als bewußtes wollendes Ich, formal frei, das in jedem Moment vorausgehende Naturbestimmtheit bilde nur noch ein natürliches Motiv, nicht mehr eine wirkende Ursache seiner Lebensäußerung. Die wirkende Ursache sei formal freie Selbstbestimmung geworden. Doch erfahre dabei das Ich sein eigenes substantielles Wesen als Geist erst als sein solgende Objectivität ihm selbst gegenüber. Weil aber die Naturbestimmtheit oder das Fleisch noch den unmittelbaren subjectiven Lebensinhalt des Ich ausmache, so habe die formale Freiheit zugleich mit ihrem Eintritt auch einen Hang zur Sünde. Der Mensch sei von Natur sündhaft. Die Sünde sei die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes — ein Act, der zugleich ein irgendwelches Bewußtsein des Sollens als göttlichen Gebotes in sich schließe —, also widergöttliche Selbstbestimmung — dem Inhalt nach ein Sichselbstwollen des Ich in seiner natürlichen Endlichkeit. Doch soll die Sünde nicht ein Realprincip haben außerhalb der formalen Freiheit, sondern nur einen allgemeinen Grund der Möglichkeit im realen Fürsichsein des endlichen Geistes Gott gegenüber auf dem Boden der Welt, — einen natürlichen Grund in dem Wesen des Menschen, als endlichen Geistes, darin, daß die einzelnen Lebenstriebe nicht ihrem vernünftigen Zwecke gemäß wirken (S. 670. 671). Und auch der aus dem formalen Wesen des Geistes hinzukommende Freiheitstrieb müsse sich, so lange das wahre Wesen des Geistes nur noch ein seiner Subjectivität gegenüberstehendes Gebot sei, als natürliche Tendenz zur Eigenwilligkeit geltend machen und steigere das zuerst ethisch indifferente Begehren an der Schranke des Gebotes zum sündhaften Gelüsten. Dieß sei das Wahrheitsmoment in der kirchlichen Lehre von der Erbsünde, wozu dann noch die naturgesetzlich eintretende Verstärkung des natürlichen Hanges komme durch seine Befriedigung und durch schädliche Einwirkung von außen. Auch das natürliche Ich, so weit es Geist sei, habe formale Freiheit. Mit absoluter Nothwendigkeit

müsse der Mensch durch die innere Versuchung zur Sünde, durch die Erfahrung eines innern Zwiespaltes mit seiner Bestimmung als Geist hindurch, nicht aber durch die Sünde selbst. Kraft der Gerechtigkeit Gottes — durch die innere Einheit von physischer und moralischer Weltordnung — habe jede Sünde ihr entsprechende Strafübel zur Folge. Jede natürliche „üble“ Folge sei objectiv Strafe, subjectiv jedoch nur, wenn sie vom sündigenden Subject auf seine Sünde bezogen werde. Der hier vorkommende Ausdruck, daß, weil auch nicht durch die Sünde selbst bedingte Factoren mitwirken, Sünde und Strafübel sich nicht vollkommen decken und nur im Geistsein des Subjects selbst ganz congruent seien, weil hier kein äußeres Zwischenglied zwischen dem subjectiven Act und dem objectiven Effect liege (S. 673), — dieß wird wohl nichts wesentlich Anderes bedeuten, als wenn andere von diesen Schweizer-Theologen sagen, die Strafe liege in dem innern Unwerth und der daherigen Unbefriedigung. Wenn Schlimmeres geschehen ist, als man beabsichtigte und erwarten konnte, so würde der eigene Unwerth nicht ganz dem entsprechen, was angerichtet wurde. Von ewigen Strafen aber will der Verfasser nur in dem Sinn etwas hören, daß jede Strafe Vollzug der die Sünde negirenden göttlichen Gerechtigkeit sei, die als von der Ewigkeit Gottes nicht abtrennbare göttliche Eigenschaft gefaßt wird (S. 675). Der Grund, weshalb keine zugegeben werden, wird sich später zeigen.

Diese möglichst getreu excerptirten Hauptpunkte des hier vorliegenden Theils der Lehre des Verfassers sind ziemlich durchgängig der biblisch-kirchlichen entgegengesetzt. Die sich an Schleiermacher haltenden Theologen werden indessen nicht den ersten Stein auf den Verfasser zu werfen berufen sein. Wer sich mit den hier einschlagenden Denkaufgaben einlänglich beschäftigt hat, weiß jedenfalls, wie man zu Annahmen dieser Art kommen kann. Ja, wenn man sich an den Klang der Worte hält und in die Frage von der Freiheit sich nicht tiefer einläßt, so mag einem diese Darstellung zum Theil sogar besser gefallen. Gehoben sind aber die in diesen Problemen liegenden Schwierigkeiten damit durchaus nicht. Durch lange Gewöhnung kommen nicht nur schwächere Köpfe dahin, daß sie, die einen in diesen, die andern in jenen Schulformeln die volle Erkenntniß zu besitzen meinen. Der Verfasser ist aufrichtig überzeugt, die schwierigsten Probleme gelöst zu haben mit Wörtern wie formale Freiheit, neben welcher es auch eine reale, also doch wahrere, geben würde — mit der Unterscheidung von Grund und Ursache, von der wir wohl

wissen, einerseits, woher er sie hat, und andererseits, wie das allgemeine Bewußtsein mit Recht unter beiden im Wesentlichen das Nämliche versteht, — mit diesen Motiven, die doch nicht wirkliche Beweggründe, nicht ursächliche Agentien bei der Bewußtseins- oder Willensentscheidung sein sollen —, mit diesen verschiedenartigen Gegenüberstellungen des Natürlichen und Geistigen, des Ich in dieser oder jener Bestimmtheit. Strauß aber wird die Grundansicht zwar richtig finden, seine Darstellung jedoch schwerlich nach dieser umgestalten.

Indessen ist anzuerkennen, daß der Verfasser die Bedeutung der Sünde so sehr zur Anerkennung zu bringen sucht, als seine Grundansicht es zuläßt. Die Fassung derselben als widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes werden die kirchlichen Theologen gutheißen. Sie paßt für sie auch weit besser als für Herrn Biedermann, schon deswegen, weil nach ihm in der Sünde der Geist weit mehr nur potenziell als actuell vorhanden sein, das wahre Geistessein noch nicht zur Verwirklichung gekommen sein, bei ihr also der Geist sich nicht sowohl selbst bestimmen, als es an der eigenen Bestimmung fehlen lassen würde. An seiner Grundansicht hält er jedoch consequent fest. Auch in Hinsicht auf den Menschen überhaupt und speciell auf die Sünde gilt bei ihm, daß alles Endliche ins Dasein herausgesetzt sei durch einen Act des Absoluten und daß dieses jedem Moment, also auch denen, die Sünde sind, immanent sei, — sowie specieller auch, daß infolge dieser Setzung der erste Zustand des Menschen, für sich gefaßt, nicht derjenige wirklicher Gottebenbildlichkeit, nicht ein Stand der Unschuld im Sinne positiven Gutseins gewesen wäre, daß vielmehr auch die ersten Menschen von Natur sündhaft gewesen sein müßten, daß in dem Verwirklichungsproceß der Gottebenbildlichkeit die Sünde nach göttlicher Setzung einträte, — und auch daß, wofern nicht eine Freiheit und Selbstbestimmung angenommen wird, durch welche die Einheit der realen Weltgesetzlichkeit aufgehoben werden müßte, die Sünde selbst, und zwar auch im einzelnen Momente, als von Gott gesetzt und geordnet angesehen werden könnte oder müßte, freilich zugleich mit einer gewissen Aufhebung derselben, welche jedoch im ganzen endlosen Verlauf der Welt ihre Neuerzeugung in jedem Zeitmoment nicht ausschloße. Dieser Durchgang des Menschen im religiösen Entwicklungsproceß durch den Zwiespalt mit seiner Wesensbestimmung wird ausdrücklich als ein nothwendiger bezeichnet, und die Sünde selbst würde ohne alle

Ausnahme für Jeden unvermeidlich sein, wenn doch, eben nach dem Begriff des Menschen, die Sündlosigkeit auch bei Christo nicht zugegeben wird.

Die Wesensbestimmung als Geist wird aber ebenfalls als durchgängig immanent ausgesprochen, doch nur als Potenz. In der Entwicklung derselben stelle sich dann auch eine Erlösungsbedürftigkeit ein, weil der endliche Geist nicht durch sich selbst, sondern nur durch die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes, in der Selbstverwirklichung des absoluten Seins, zur Vollendung dieses Processes gelange (S. 676. 677.).

Die praktische Wichtigkeit der Frage von der Freiheit und Nothwendigkeit, welche überall in die schwierigeren religiösen Fragen, doch ganz besonders in die vorliegenden eingreift, verlangt aber ein sorgfältigeres Eingehen in dieselbe nach der Darstellung des Verfassers.

C. Die Freiheit.

Wenn die Männer der „Zeitstimmen“ sich an ihr eigenstes Publicum wenden, an die Leute, welche zwar nicht philosophische, geschweige theologische Studien gemacht haben, aber doch über die Stufe der ganz Ungebildeten hinausgekommen sind und von dem Strom der Vorstellungen und Ansichten der gewöhnlichen Zeitungen, der Journale, wie die Gartenlaube, sich forttreiben lassen, so sagen sie nichts gegen die gemeine Freiheitsvorstellung. Diese zu bestreiten, würde, besonders wo die ganze Denkweise radical demokratisch ist, ihre Lehre nicht empfehlen. Daher treten sie auf als Apostel einer Religion der Liebe und Freiheit. Die Freiheit wird indessen in solchen Kreisen auch im Religiösen ohne Zweifel meistens nur in ganz ähnlicher Weise gefaßt, wie auf dem politischen Gebiet. Nicht selten stößt man jedoch in der Schweiz auch in ganz gewöhnlichen Zeitungen auf offenbar deterministische Vorstellungen. Und wenn nach dieser Speculation ein so fest geschlossener Naturzusammenhang gelehrt wird, daß kein im gangbaren Sinn des Worts freies Einwirken Gottes auf denselben möglich sein soll, — denn dieß ist doch das Wesentlichste bei der verpönten gemeinen Vorstellung von nicht mit dem naturgesetzlichen Geschehen zusammenfallenden göttlichen Wunderwirkungen —: so sollte man meinen, diese doch wesentlich pantheistische Theologie müsse auch deterministisch sein. Der consequent durchgeführte Pantheismus ist ja anerkanntermaßen deterministisch. Nach diesem

seinem bedeutendsten Werke scheint indessen unser Verfasser im Ernst zu meinen, er habe den Determinismus überwunden. Wir müssen uns jedoch bei dieser weit reichenden und schwierigen Frage noch mehr als bei anderen auf bloße Andeutungen in Hinsicht auf das Wichtigste beschränken.

Dieselbe ist seit den Stoikern von Zeit zu Zeit ernstlicher erörtert worden. Unter Deutschen wird es aber nicht das Unpassendste sein, wenn wir zuvörderst erinnern, wie Kant die Freiheit im Gegensatz zu der Causalität nach Gesetzen der Natur auffaßt ¹⁾. Besonders bei solchen bloß einzelne Punkte berührenden Bemerkungen ist dieß um so eher angemessen, da das gemeine Bewußtsein sich über die Freiheit am leichtesten nach diesem Gegensatz orientirt. Die naturgesetzliche Causalität, nach welcher eine bestimmte Ursache eine ihrer Wesensbeschaffenheit entsprechende Wirksamkeit ausüben und demnach eine bestimmte Wirkung haben müsse, wird bei dieser Fassung auf dem Gebiet der Freiheit nicht angenommen. Gesezt, es werde auch hier von Causalität geredet, so versteht man dabei nur ein Bewirken, das nicht selbst aus einer Wesensbestimmtheit hervorgehe. Vielmehr ist die Meinung, es hätte jeweilen ebenso gut das Entgegengesetzte geschehen können. Nicht aus fest bestimmtem Wesen sollte die freie Thätigkeit hervorgehen, sondern eigentlich, gesezt, man sage dieß meistens nicht, aus dem Unbestimmten. Der Verfasser nennt den Gegensatz zum Determinismus wirklich und ganz angemessen, obschon nicht nach einem üblichen Ausdruck, Indeterminismus. Und er gibt sich das Ansehen, den Determinismus zu mißbilligen und wirklich überwunden zu haben.

Seine Bestimmung des Geistseins, dessen Begriff, Wesen und Substanz in dem actus purus bestehe, bei welchem Lehren an nichts Substanzielles gedacht werden soll; das die Thätigkeit ausübte, der rein nur actus sein soll, ohne ein agens (§. 628 und 642), — diese Bestimmung scheint wirklich der indeterministischen Vorstellung zu entsprechen. So bestimmt er das Geistsein des absoluten, aber ebenso auch des endlichen Geistes. Dabei redet er jedoch nicht von Freiheit. Fichte der Aeltere hingegen hat die Freiheit gefaßt als lautere „reine“ Thätigkeit — genau actus purus — und sagt, es sei dabei schlechterdings nicht vorher bestimmt und nicht bestimmbar, was geschehen werde, es gebe kein Gesetz für sie — ähnlich auch Kant —, die Reihe ihrer Acte sei nicht stetig, wie die der Natur, sie bestehe aus Sprüngen, gehe gleichsam ruckweise, mit ihren Acten trete ein

¹⁾ Kritik d. reinen Vernunft, dritte Antinomie.

absolutes Anfaugen neuer Reihen ein ¹⁾. Von unserm Verfasser wird an einer Stelle gesagt, der absolute Geist werde durch sich selbst bestimmt, den Weltproceß zu setzen (S. 635). Allein nur dieses passivischen Ausdrucks wegen ist noch nicht eine deterministische Grundansicht anzunehmen, in dem Sinn, daß er durch die Natur seines Wesens zur Thätigkeit bestimmt werde. Nach der Fassung des Geistseins sollte man wirklich verstehen, der Standpunkt des Verfassers sei der dem Determinismus entgegengesetzte.

Auch jene oben aufgenommenen Aussprüche über den Zufall lauten zwar keineswegs ganz, doch obenhin angesehen ebenso sehr indeterministisch als deterministisch. Wenn in Allem auch der Zufall waltet (S. 657) und der Zufall den Gegensatz bilden soll zur naturgesetzlichen Bestimmtheit, so dünkt Einen, von Nothwendigkeit könne nicht die Rede sein. Doch, wie schon angeführt worden ist, sagt Herr Biedermann zugleich noch ausdrücklicher, es gebe absolut keinen Zufall im Sinne causalitätslosen Geschehens, und er spricht dieß nicht aus in dem Sinne, wie bei Kant und Fichte denn doch auch von Causalität durch Freiheit die Rede ist, nämlich daß die freie Ursache eben als Ursache eine Reihe anfangen, die freie Thätigkeit selbst aber nicht auf gleiche Weise aus einer Ursache hervorgehe. Denn ausdrücklich sagt er: „Alles wird naturnothwendig bestimmt“, und nennt den Weltgang von Gott absolut bestimmt. Diese Aussprüche stehen, wie wir oben gezeigt haben, dicht neben einander. Nothwendige Bestimmtheit und Zufall heißen nicht gerade „Momente Eines Processes“, aber man soll sie doch offenbar in einer Art von Einheit denken; insofern schiene sich beim Verfasser Nothwendigkeit und Zufall, gesetzliche Bestimmtheit und Gesetzmäßigkeit, wie Kant und Fichte sich in Hinsicht auf die Freiheit ausdrücken, so zu sagen, die Wage zu halten. Doch überwiegt offenbar die Gesetzmäßigkeit, die Bestimmtheit. In sich sein, actus-purus-Sein und auch die Eigenschaften Gottes werden als Wesensbestimmtheiten des Absoluten behandelt. Wir können nicht glauben, daß Herr Biedermann mit der „lauteren, reinen Thätigkeit“ desselben so sehr Ernst machen werde, daß er wie Fichte sagen würde, in dem actus purus sei nichts bestimmt, es gebe kein Gesetz für ihn, nicht stetig, sondern sprunghaft vollziehe sich derselbe. Insofern er aber dieß nicht sagen will, würde er zugeben sollen, auch der actus, das Setzen des absoluten Geistes vollziehe sich nach der

¹⁾ Sittenlehre, S. 165.

Bestimmtheit, Gesetzmäßigkeit seines Wesens, in der sonst ziemlich allgemein zugelassenen Ausdrucksweise, nach seiner absoluten Vollkommenheit. Wird aber dieß zugestanden, dann wären die Ausdrücke gesichert, daß Alles von Gott absolut bestimmt werde und in der Welt Alles naturnothwendig bestimmt sei. Allein nähme sich eine solche Rede nicht deterministisch aus? Doch wir wollen uns deutlich zu machen suchen, wie das Verhältniß des absoluten Grundes, der absoluten Ursache — denn als solche faßt Herr Biedermann den absoluten Geist — zu der in ihm begründeten, durch ihn verursachten Welt beschaffen sein müßte.

Sollte die Wirkung nicht auch hier der Ursache entsprechen? Ist es denkbar, daß das an sich Gesetzlose, in diesem Sinne selbst Zufällige, daß dieses Grund der durchaus alles Endliche umfassenden Naturnothwendigkeit sei, daß es als in sich nicht Gesetzmäßiges, als jeder Wesensbestimmtheit Entbehrendes, jedem Moment des Endlichen immanent sei, ohne die Gesetzmäßigkeit, die nothwendige Bestimmtheit des Endlichen aufzuheben? Ist es denkbar, daß durch eine, wie Fichte treffend sagt, sprungweise sich vollziehende Thätigkeit des Absoluten die durchaus nothwendige Bestimmtheit des Naturzusammenhangs gesetzt und ununterbrochen erhalten werde? Der nach den Denkgesetzen operirende Verstand erlaubt nicht, daß man dieß annehme, und die Hegel'sche Logik erlaubt es ebenso wenig. Diese lehrt ja die Identität des Inhalts von Ursache und Wirkung ¹⁾ und sagt noch deutlicher: Die Ursache ist nichts, als diese Bestimmung, eine Wirkung zu haben, und die Wirkung nichts als eine Ursache zu haben ²⁾. Und unzweifelhaft die bestimmte Ursache die entsprechende Wirkung, und umgekehrt, nach dem dabei angeführten Beispiele vom Regen und der Nässe am Boden. Also muß ein solches Entsprechen stattfinden zwischen der Nothwendigkeit des Naturzusammenhangs und dem Absoluten, durch das derselbe gesetzt und erhalten sein soll. Sowohl nach der Argumentation des, wie der Verfasser unterscheidet, materialistischen als nach derjenigen des speculativen Determinismus (S. 704) müßte bei der Annahme der absoluten Determination des Naturzusammenhangs die nothwendige Bestimmtheit des Seins und der Wirksamkeit des Absoluten angenommen werden.

Davon aber ist nicht weitläufig zu reden, daß die Auffassung

¹⁾ Encyclopädie, §. 153. — ²⁾ Logik, II, 226.

des Naturlaufs, des Weltgangs, inwiefern vom Geistigen abstrahirt wird, bei unserm Verfasser durchaus deterministisch ist. Bei jedem Anlaß, wie soeben und früher, als von dem Wunder die Rede wart angeführt worden ist, sagt er, Alles sei nothwendig bestimmt. Daß aber mit dieser durchgreifenden nothwendigen Bestimmtheit der eigentliche Zufall durchaus unverträglich wäre, ist schon erinnert worden. Nur bei einer oberflächlichen, nicht zum tiefern einheitlichen Zusammenhang hindurchdringenden Auffassung könnte nach dem System von Zufall geredet werden. Nur als Bezeichnung der auf einem solchen Standpunkte sich aufdringenden Fassung könnte das Wort beibehalten werden. Vielleicht verhält es sich ähnlich mit der Freiheit der Willensthätigkeit des endlichen Geistes. Die Stellung des Menschen ist jedenfalls sorgfältig in Erwägung zu ziehen.

Auch nach dieser Speculation ist der Mensch, der endliche Geist, nicht weniger als die Naturdinge durch den absoluten Geist ins Dasein herausgesetzt, und zwar sowohl inwiefern er vom ersten Moment der individuellen Existenz an potenziell Geist sein soll, als inwiefern er organisches Wesen ist. Nun hat aber ebenfalls Kant (wir berufen uns am liebsten auf solche Autoritäten) schon gefunden, sobald man annehme, Gott sei die Ursache der Existenz von der Substanz des Willens, hätten die Handlungen des Menschen ihren bestimmenden Grund in demjenigen, was gänzlich außerhalb seiner Gewalt wäre, und die Freiheit wäre nicht zu retten, der Mensch wäre Marionette ¹⁾. Nach der gangbaren Ansicht gehört zur wahren Freiheit vor Allem die Unabhängigkeit von Anderem, und zwar schon in Hinsicht auf die Beschaffenheit des eigenen Seins. Nichts fällt dem Menschen leichter ein, als er könne nichts dafür, daß er einmal so geboren worden sei.

Der Verfasser aber schreibt, wie wir bereits angeführt haben, dem Menschen schon in seinem natürlichen Dasein formale Freiheit zu, die freilich nicht die reale, wirkliche und wahre sein könnte, sondern nur der Schein von Selbstbestimmung sein würde. Er redet aber auch von einer Offenbarung Gottes in der religiösen Freiheit und nennt dieß bezeichnend für die Grundansicht Selbstverwirklichung des absoluten Seins. Doch haben wir auch vernommen, daß der anfangs nur potenzielle Geist sich selbst als wirklicher Geist verwirk-

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft, S. 180.

lichen soll (S. 633). In dieser Erhebung zum wahrhaft geistigen Leben würde der Mensch zur realen Freiheit gelangen. Niemand wird diesen Gedanken geringschätzig abweisen dürfen. Allein es ist ebenfalls schon angeführt worden, daß der Mensch nicht durch sich selbst von dem natürlichen Zustand loskomme, in welchem er nur formal frei sei. Und ausdrücklich wird dann gesagt: damit, daß die Absolutheit des Geistes, als Selbstausschließung des absoluten Geistes für das Ich, in diesem zum Selbstbewußtsein seines eigenen wahren Wesens als Geist werde, gelange das Ich aus der bloß formalen Wahlfreiheit zur realen subjectiven Freiheit wirklicher Selbstbestimmung aus sich selbst als Geist (S. 687). Der absolute Geist wäre also auch bei dieser Entwicklung der absolut bestimmende Grund, gewissermaßen ähnlich wie im Momente der ersten Entstehung des Individuums. Kant würde gesagt haben, auch bei dieser Selbsterhebung wäre der Mensch Marionette. Die Theologen jedoch werden sich nicht übereilen dürfen mit solchen Erwiderungen. Auch sie nehmen eine göttliche Wirkung bei der höhern Entwicklung des geistigen Lebens an. Und auf dem Kantischen Standpunkt kommt man dahin, die freie Thätigkeit als gefesselt und sprungweise vor sich gehend zu fassen. Unser Verfasser sagt nun an der eben angeführten Stelle, dieß sei die wahre Lösung der für den abstracten Verstand unlösbaren Antinomie zwischen Determinismus und Indeterminismus. Später heißt es dann, „Gott als absoluter Geist sei der ewige Grund für das Heilsleben des Menschen durch alle Momente der natürlichen Vermittelung dieses Processes hindurch“ (S. 703). „Er sei der ewige Grund des gesammten Weltprocesses und als dieser die alle Momente desselben bestimmende Causalität [also wirklich Causalität, und zwar ebenso sehr absolute als bei Schleiermacher und mehr als bei Calvin und Augustin, die nicht gerade so gesagt hätten: „durch alle Momente des Weltprocesses hindurch“]. Allein der Weltproceß gehe real außer Gottes Insichsein vor [doch so, daß Gott fortwährend jedem Moment immanent sein soll], daher auch das Insichsein des endlichen Geistes, das durch die Wirksamkeit des absoluten Geistes aus dem Weltproceß, durch diesen vermittelt, hervorgehe, ein actus purus realen Fürsichseins Gott gegenüber sei, in diesem actus purus sich aus sich selbst bestimme, nicht von Gott bestimmt werde. Der im Weltproceß natürlich bedingte und bestimmt werdende endliche Geist bestimme sich aber als Ich, im actus purus seines Insichseins als Geist, auch allem Einzelnen gegenüber aus sich selbst. Der speculative, vom Absoluten, und der materialistische, von der Gesamtheit

aller einzelnen natürlichen Causalitäten ausgehende Determinismus treffen in richtiger Durchführung des Causalitätsgesetzes in der Mitte zusammen in der Verneinung der Freiheit, und dadurch heben sie sich selbst auf und lassen damit Raum, von dieser positiven Mitte aus — von der Thatsache des unmittelbaren Selbstbewußtseins der Freiheit, des Geisteins als *actus purus* der Selbstbestimmung aus das Problem, den absoluten Weltgrund im absoluten Geist und die formale [warum hier wieder nur formale, da sie früher (S. 687) eine reale war?] Freiheit des endlichen Geistes mit einander zu vereinigen, denkend zu lösen“ (S. 705). Dieß erst wäre die vollkommene Lösung dieser Antinomie, dieß die Freiheitstheorie des Verfassers.

Die Schwierigkeiten dieses Problems einigermaßen kennend und die Intention des Verfassers gebührend würdigend, konnten wir hoffentlich in diesen Gedankengang eingehen, und es fällt uns nicht ein, verächtlich darüber zu urtheilen. Einige Bemerkungen aber müssen wir uns erlauben, mehr in Hinsicht auf dieses speculative Verfahren überhaupt als in Beziehung auf diese Frage selbst.

Zuerst möchten wir, wozu auch schon früher Anlaß gewesen wäre, den Herrn Verfasser fragen: Wie verträgt sich der Ausdruck, daß der Weltproceß außer Gott vorgehe, mit der immer wiederkehrenden Lehre von dem Immanentsein Gottes in allen Momenten des Weltprocesses, womit doch auch nicht, wie dem Ausdruck nach zu verstehen wäre, ein Befastsein Gottes von der Welt bezeichnet werden soll? Kommt das Insichsein des absoluten Geistes mit diesem Immanentsein in allen Momenten der räumlich-zeitlichen Außerlichkeit nicht selbst in die Außerlichkeit hinein? Muß der durch die Wirksamkeit des absoluten Grundes in der Vermittelung des ganzen Weltprocesses gewordene endliche Geist nicht, im Sinne jener Aussprüche Kants, durchgreifendst bestimmt werden durch Gott und durch den Weltproceß? Soll gelehrt werden, daß er, indem er zum Insichsein als Geist gelange, vom Absoluten und vom Weltproceß sich losreißt und auch von der innern Bestimmtheit seines Wesens, so daß seine Thätigkeit nicht durch diese bestimmt sei? Würde er, wenn sein Insichsein, seine Existenz als *actus purus*, seine Wesensbestimmtheit in sich trüge, aus welcher der *actus* hervorginge, sich nicht ins, Inhalt- und Wesenlose auflösen? Und, was das Bedeutsamste ist, kann eigentliches Fürsichsein des Endlichen „gegenüber“ dem Absoluten, wobei es nicht von dem Letztern bestimmt würde, gedacht wer-

den ohne eine Entgegensetzung, bei welcher das Absolute, das Unendliche, in ein Endliches verkehrt würde? Ist dieß nicht ein Widerspruch, wie in den mißlungensten Sätzen der Dogmatiker kein schrofferer aufgezeigt werden kann? Herr Biedermann wird uns nicht antworten, Andere aber werden sich ohne ihn diese Fragen zu beantworten wissen.

Auf die angeführte abschließende Argumentation des Verfassers aber erlauben wir uns noch speciell aufmerksam zu machen. Mit Recht unterscheidet er zwei Ausgangspunkte der deterministischen Ansicht — den eines allbestimmenden Absoluten und den der Gesetzmäßigkeit des Endlichen. Ob der Letztere ganz richtig materialistisch genannt werde, ließe sich fragen. Man muß sich einigermassen über diese Bezeichnung wundern, da Niemand entschiedener als der Verfasser und seine Geistesverwandten diese Gesetzmäßigkeit geltend macht. Er gedenkt auch hier im Allgemeinen die Gültigkeit des Causalitätsgrundsatzes nicht zu bestreiten und sagt ausdrücklich, daß in „richtiger Durchführung desselben“ die Argumentation auf das nämliche Resultat komme, — auf die deterministische Ansicht. Die Ausgangspunkte und die Durchführung also werden richtig befunden. Hat man denn nicht zwei Beweisführungen, die sich gegenseitig ergänzen und unterstützen würden, wie die für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit, und wie auf jedem Gebiete häufig die Wahrscheinlichkeit und die Evidenz auf solche Weise verstärkt wird? Hier aber wird ganz kurz gesagt: „Diese zusammenstimmenden Argumentationen heben sich auf!“ Da steht dem Referenten ganz eigentlich der Verstand still, wie auch schon bei den Aussprüchen über den Zufall) bei der angenommenen absoluten Bestimmung alles Geschehens durch Gott und durch das Naturgesetz. Wir vermögen auch die Veranlassung zu dieser Behauptung nicht zu entdecken. Der Hegelschen Methode darf dieselbe nicht auf Rechnung gesetzt werden, nicht einmal der Gewöhnung, Gegensätze aufzugreifen und dann zu behaupten, sie bilden Momente eines Processes. Hier scheint eines jener Räthsel des Zufalls anerkannt werden zu müssen. Ein causalitätsloses Geschehen aber wird es doch nicht sein. Und ist nun nach diesem allem diese Speculation deterministisch oder indeterministisch? Doch offenbar nach ihrem Geist und nach dem buchstäblichen Ausdruck weit mehr das Erstere. Alles, was wir mitgetheilt und dabei bemerkt haben, begründet dieses Urtheil, mit alleiniger Ausnahme der jeweiligen, besonders der letzten entgegengesetzten Behauptungen des Verfassers. Wenn man die Gründe für die deter-

ministische Ansicht so gut einsieht wie er, so ist es schwer, sie abzuweisen. Die allgemeine Weltanschauung des Verfassers involvirt unabweisbar den Determinismus. Und diese will er auch hier keineswegs aufgeben. Die Erhebung des natürlichen Menschen zum reinen Geistesleben, bei welchem dann die vorher bloß formale oder Wahlfreiheit zur realen oder wahren werden soll, wird ganz consequent gefaßt als eine, wie alles Andere, durch die allbestimmende Macht des Absoluten bewirkte Entwicklung. Und in den Formeln des Verfassers, mit Ausnahme der eben angeführten von der Selbstaufhebung des Determinismus, liegt auch ein Sinn.

Die geistige Entwicklung des Menschen ist von großer Bedeutung in Hinsicht auf Selbstbestimmung und Freiheit. Ohne Selbstheit und Selbstständigkeit ist keine Freiheit denkbar in irgend einem vernünftigen Sinn des Wortes. Für das materielle Wesen kann durchaus nicht davon die Rede sein, auch nicht für das lebendige, wo das Leben noch bloß physischer Art ist. Erst ein in der geistigen Entwicklung ziemlich weit fortgeschrittenes menschliches Bewußtsein vertieft sich in sich selbst und erfafst sich selbst auf jene Weise, die mit den Wörtern Ich und Selbst bezeichnet wird. Erst in einem solchen Wesen aber sind Regungen und Bethätigungen denkbar, die Selbstbestimmung genannt werden können. Allein zu eigentlicher Freiheit gehört auch wirkliche Unabhängigkeit von allem Andern, von Allem, was das Freie nicht selbst ist. Das endliche Wesen aber ist seiner Natur nach in Abhängigkeit von den andern endlichen Wesen, deren Einwirkung es ausgesetzt ist, vom ganzen Zusammenhang, in den es sich gesetzt findet, von dem in diesem herrschenden Gesetze, in letzter Instanz von dem Allgemeinen, von welchem wir alles Endliche abhängig denken müssen, — von dem Unendlichen, dem Absoluten, dem Göttlichen. Thatsächlich losreißen kann es sich weder von dem Zusammenhang des Endlichen noch von der Macht des Unendlichen. Nur wenn man, gestützt auf das unmittelbare Bewußtsein, sich im Sinne jener von Fichte angeführten Aussprüche eine Freiheit zuschreibt, bei welcher ein geschlossener gesetzlicher Zusammenhang des Endlichen unter sich und mit dem Unendlichen nicht festgehalten werden kann, ist eine reale, wahre Unabhängigkeit und Selbstbestimmung des endlichen Wesens möglich.

Allein es gibt eine Entwicklung des individuellen Geisteslebens, bei welcher das Bewußtsein sich mit dem Zusammenhang und Gesetz des Ganzen und mit dem Allgemeinen, dem Absoluten, so in Ueber-

Einstimmung setzt und weiß, daß man nichts Anderes wünscht, nach nichts Anderem strebt, nichts Anderes will, als was nach dem Gesetz und Gang des Ganzen geschieht oder nach der Bestimmung und den Impulsen, welche das Absolute, das Göttliche dem Endlichen vorschreibt und gibt. Da leidet ein solches Wesen bei Allem, was im Ganzen und mit ihm selbst geschieht, keinen Zwang; da ist ihm seine Abhängigkeit keine Schranke, da bestimmt es sich gewissermaßen selbst zu dem, wozu es durch das Allgemeine und Absolute bestimmt wird. Etwas der Art meint ohne Zweifel der Verfasser und es sind auch ziemlich plausible Fassungen und Erklärungen der psychologischen Thatfachen nach dieser Ansicht möglich, obschon nicht in der Weise des Verfassers. Einzelne Mal redet er freilich in der vorliegenden und in anderen Schriften auch, als wenn er eine Unabhängigkeit und Selbstbestimmung annähme, bei welcher seine Weltanschauung und Gottesauffassung durchaus nicht festgehalten werden könnte. So, wenn er früher sagte, die freie Thätigkeit des Willens greife als Factor, der nicht zu den natürlichen Potenzen gehören sollte, in den Naturzusammenhang ein ¹⁾, und wenn er in diesem Werk sagt, daß der endliche Geist Gott gegenüber sich selbst bestimme und nicht von ihm bestimmt werde. Eine thatsächliche solche Stellung ist nicht verträglich mit dem System des Verfassers. Wenn auch das Bewußtsein sich in einem einzelnen Zeitmoment seiner selbst nicht unmittelbar inne würde als unbedingt durch Gott bestimmt, so müßte es bei klarem und tieferem Denken sich doch als durch ihn bestimmt erkennen. Und das seiner Stellung richtig inne werdende kirchlich- und biblisch-gläubige, ja auch das natürliche, in der Weise allgemein menschlicher Entwicklung sich gestaltende religiöse Bewußtsein fühlt sich stets in Abhängigkeit von Gott. Nicht nach dem allgemein geltenden Sprachgebrauche in Hinsicht auf das Wort Freiheit kann Viedermann und können seine Freunde behaupten, daß das religiöse Bewußtsein ebenso sehr ein Bewußtsein der Freiheit als der Abhängigkeit sei. ²⁾ Gewiß mit Recht sagte Schleiermacher es als Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit. In dem eben angedeuteten Sinn aber kann auch nach einer in der Weise Schleiermacher's theistischen oder selbst bei einer entschieden pantheistischen Auffassungsweise von Freiheit gesprochen werden. Es kam auch auf etwas der Art hinaus, wenn Schleiermacher Einwürfe abwies,

¹⁾ Zeitstimmen, IV, 180. 220. — ²⁾ Ebendas. XI, 107.

die ihm in Beziehung auf diese Fassung des Religiösen gemacht wurden. Eine andere Freiheit aber hat in der Schleiermacher'schen Theologie, im consequenten Pantheismus und auch im sich selbst treu bleibenden Denken Biedermann's keine Stelle. Nur in diesem Sinne kann er von Erhebung zur Freiheit in unendlicher Abhängigkeit reden (S. 32).

Wenn aber gefragt würde, ob denn diese, nach einer solchen Speculation einzig zulässige, Fassung dieses Verhältnisses deterministisch oder indeterministisch sei, so müßte, wie gesagt, geantwortet werden „deterministisch“. Schleiermachers religiöses Fühlen und philosophisches Denken war dieser Art. Es ist kein Irrthum gewesen, wenn vor mehr als dreißig Jahren Referent, unter dem für ihn übermächtig gewordenen Einfluß Schleiermacher's stehend, dieß meinte und deßhalb sich bemühte, die Zulässigkeit dieser Ansicht nachzuweisen, die er ebenfalls nicht mit Unrecht auch im Hegel'schen System fand. Dieß Letztere ist denn auch ungefähr zu gleicher Zeit von Weiße nachgewiesen, sowie von Strauß und Feuerbach anerkannt worden. Und ganz in der soeben angedeuteten Weise wurde vom Referenten damals das Verhältniß des Willens zum naturgesetzlichen Zusammenhang und zu der von Gott ausgehenden Bestimmung gesagt, ganz in diesem Sinne das Wort Freiheit gebraucht und wohl eben so klar und richtig als von Herrn Biedermann von diesen Dingen gesprochen. Referent aber gab seine Darstellung offen und ehrlich als eine deterministische.

Indessen wollen wir es gern als wahrhaft verdienstlich hervorheben, daß Biedermann an der angeführten Stelle das unmittelbare Selbstbewußtsein der Freiheit als Selbstbestimmung hervorhebt und an einer andern die Thatsache des Selbstverantwortlichkeitsbewußtseins eine nur durch Selbsttäuschung abzustumpfende, aber nicht wahrhaft zu beseitigende Instanz nennt (S. 607). Gesezt auch, es könne bei dem Determinismus, welcher in dem System des Verfassers liegt, etwas vorgebracht werden für die Erklärung dieser Bewußtseinsthatsache und für die bleibende Bedeutung derselben und nicht bei Allen zeige sich Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins als Folge solcher Ansichten, so werden doch Viele dadurch veranlaßt, die Selbstverantwortlichkeit abzulehnen. Und wenigstens darin wollen wir, auch im Gegensatz zu der eigenen Verstandesrichtung, uns an Kant halten, daß den Postulaten der praktischen Vernunft der Primat zukomme. Wo die moralischen Interessen gefährdet sind, ist Unrichtigkeit unseres

erweiligen Denkens anzunehmen, vielleicht Unzulänglichkeit der Formen des Verstandes für die vollständige Fassung der Wahrheit. Auch gegen dieses Letztere sollte man sich nicht zu sehr sträuben, da eine gründliche Bearbeitung der Begriffe bei sehr vielen wichtigen Fragen in ebenso schwierige Verwickelungen hineinführen würde, wie das Problem der Freiheit. Es würde uns allen wohl anstehen, zu bekennen, daß wir überall das Wichtigste nicht mit Sicherheit zu erkennen vermögen.

Die Lösung der Schwierigkeiten des Freiheitsbegriffs aber, welche der Verfasser gegeben zu haben meint, können wir durchaus nicht anerkennen. Und wenn wirklich eine Freiheit, wie das gemeine Bewußtsein sie versteht und selbst Kant und Fichte sie faßten — als contradictorischer Gegensatz zum Gesetz der Causalität — nach einer wahrhaft indeterministischen Auffassung von Gott und Welt angenommen würde, so könnte dann consequenter Weise auch der gemeine Wunderbegriff unmöglich abgewiesen werden. Entweder keine Freiheit in diesem Sinne oder dann auch kein Sprödetz gegen die Wunder.

Genug, auch in der Lehre vom Menschen erzeigt sich bei unserem Verfasser das Wohlburchgeführte als eine Consequenz seiner wesentlich pantheistischen Grundansicht, das in Hinsicht auf die praktischen Interessen Vorzüglichste aber, wie diese Freiheitstheorie, als ebenso widerspruchsvoll wie irgend eine Elaboration der kirchlichen Dogmatiker.

III. Die Lehre von Christo.

Der unerläßlichen Abfürzung wegen müssen wir uns noch mehr, als bisher auf die wichtigsten Fragen beschränken. Demnach wollen wir, obgleich der Verfasser von dem christlichen Heilsleben in einem eigenen Theile handelt, was noch vorgebracht werden kann, unter der obigen Ueberschrift zusammenstellen — in Beziehung auf das christliche Princip oder die Gottmenschheit, auf Jesus Christus und auf die Heilsvermittlung.

A. Das christliche Princip oder die Gottmenschheit und Gotteskindschaft.

In der Lehre von Gott und vom Menschen hat diese speculative Dogmatik ziemlich Alles aus ihren eigenen Principien oder

Grundansichten entwickelt, obschon von der biblischen und kirchlichen Lehre, als derjenigen einer objectiven oder historischen Religion, vorher weitläufig gehandelt und es als die Aufgabe der Wissenschaft der Religion bezeichnet worden war, den religiösen Glauben als gegeben aufzunehmen und seine Wahrheit denkend zu erkennen (S. 117). Auch die gegen das Ende der Lehre vom Menschen berührte Erlösungsbedürftigkeit wurde in speculativer Betrachtung in der Natur des Menschen aufgezeigt. Die Erlösung aber wird als das Specifisch-Christliche gefaßt. Dieses muß denn aus dem christlichen Erfahrungsgebiet aufgenommen werden. Die frühere philosophische Beschäftigung mit dem Religiösen ließ sich darauf nicht sehr ein, sondern blickte nur gelegentlich darauf hin, wie auch auf andere religionsgeschichtliche Erscheinungen. Die Hegel'sche Religionsphilosophie hingegen, welche noch weniger als die Rechts- und Sittenlehre Hegel's die Weise einer rein philosophischen Disciplin einhielt, sondern vielmehr die einer Philosophie der Religionsgeschichte, nahm ebenfalls das Specifisch-Christliche als Gegebenes auf, während in der Lehre von Gott im Allgemeinen nicht vorzugsweise darauf Rücksicht genommen wurde. Ganz ähnlich diese Speculation, die denn doch christliche Theologie sein will. Sie nimmt in diesem Theile ernstlich Bezug auf das geschichtliche Christenthum, sucht es, ähnlich wie Hegel überhaupt die geschichtliche Religion, speculativ zu begreifen und stellt sich zu Christo als zu einer geschichtlichen Erscheinung, was die Betrachtungsweise anbetrifft, wie überhaupt zum Geschichtlichen.

In der kritischen Erörterung der Schwierigkeiten, in welche sich die begriffliche Fassung der Person und des Werkes Christi verwickelt, oder die er wenigstens der kirchlichen Theologie nachweisen zu können meint, sagte der Verfasser: Alle diese Verstandeswidersprüche wurzeln darin, daß als persönliches Thun Christi beschrieben wird, was seinem Inhalte nach die Wirkungskraft und Wirksamkeit des in der Person Christi in der Geschichte geoffenbarten christlichen Princip's ist (S. 534). Diese Unterscheidung hält er für äußerst wichtig, in ähnlicher Weise wie in Hinsicht auf den Menschen, daß die Seele, und in Hinsicht auf das Göttliche, daß Gott nicht als reales Wesen — ens — gefaßt werde. Den Begriff „Princip“ aber bestimmt er ganz im Allgemeinen als „einheitlichen innern Wesensgrund für die Vielheit eines Erscheinungs-Complexes“ (S. 7). Diese Fassung wird man auch gelten lassen sollen sowohl vom principium cognoscendi als essendi.

Allein nicht in einer allgemeinen Idee soll der eigentliche Wahrheitsgehalt der Christologie gesucht werden, — nicht mit Strauß in der concreten Idee der Menschheit als Gottmenschheit, von der er sagt, sie schwanke zwischen dem abstracten Gattungsbegriff als „dem allgemeinen Wesen des Menschen“ und dem concreten Gattungsbegriff als „dem Collectiv der Gattung“. Die gemeinsame Idee (also doch eine allgemeine Idee) der modernen Speculation (die erst mit Hegel begonnen hat) sei die essenzielle Einheit, die Wesensidentität des Göttlichen und des Menschlichen. Das theoretische Problem des Wesensverhältnisses von Gott und Mensch sei aber nicht unmittelbar zu identificiren mit dem religiösen Problem der Christologie. Wenn jedoch die Religion gefaßt wird als Beziehung des Menschen auf Gott (S. 23) in einem geistigen Act (S. 28), wobei „geistig“ ohne Zweifel vor Allem die Bedeutung von „bewußt“ hat, wie ist dann die theoretische oder metaphysische Fassung des Verhältnisses zu unterscheiden von der religiösen? Der Verfasser sagte an einer in unsern Bericht aufgenommenen Stelle, die Metaphysik habe das Verhältniß des Absoluten und des Endlichen „rein logisch“ zu untersuchen, die Glaubenswissenschaft die Wechselbeziehung des Absoluten zum endlichen Geist, wie dieselbe in der als Gegebene aufzunehmenden religiösen Glaubensthätigkeit enthalten sei. Bei dieser aber ist, nach seiner nicht zu verwerfenden Fassung derselben, Gefühl und Wille ebenso sehr theilhaft als die logische Erkenntnisthätigkeit. In diesem Sinne wird denn der Unterschied von theoretisch und religiös auch hier zu fassen sein. Wie sehr das theoretische Interesse in dieser Dogmatik vorherrschen mag, so mißkennt Wiedermann doch die Wichtigkeit des Religiösen nicht, und die Bedeutung Christi liegt auch für ihn auf der religiösen Seite. Es ist ihm auch gewiß ganz Ernst mit der Anerkennung einer ausgezeichneten Bedeutung der historischen Person Christi. Auch bei Hegel muß man sich oft wundern, wie das Individuum Jesu der Menschheit substituirt wird.

Von unserm Verfasser wird denn als das specifisch=christliche Princip bezeichnet das in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi als unmittelbare religiöse Thatsache der Gotteskindschaft gestellte Problem der Gottmenschheit (S. 679). Problem wird von dem, was doch Princip sein soll, auf eigene Weise gesagt. Doch das lassen wir auf sich beruhen. Es sei dann die Idee — der dem Ich sich aufdringende aber, noch nicht denkend bewältigte Bewußtseinsgehalt (S. 47) — des christlichen Principes in der richtigen Gedan-

tenform zu fassen und dessen Verhältniß zur historischen Person Jesu zu bestimmen. Princip soll aber hier nicht eine subjective Idee ausdrücken, sondern logisch genau das Subject bezeichnen, dessen Inhalt die kirchliche Christologie in der Form von Personalbestimmungen Christi als des Gottmenschen explicirt habe (S. 680). Dieser Inhalt sei das, was in der religiösen (nicht wissenschaftlichen?) Persönlichkeit Jesu als wesentlich neue religiöse Lebensmacht in die Menschheit eingetreten und damit der in sich einheitliche Realgrund — also das Princip — der christlichen Religion sei. Der Inhalt dieses Principis müsse aber als religiöser fixirt werden, als die spezifische Bestimmtheit des religiösen Wechselverhältnisses zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist, welche das wesentlich Neue in der religiösen Persönlichkeit Jesu ausmache (S. 681). Das Princip sollte also von der Person unterschieden werden. Die Persönlichkeit Jesu würde dieser ganze concrete Mensch gewesen sein, freilich als Geist (S. 643), das Princip aber die eigenthümliche Bestimmtheit seines religiösen, auf Gott bezogenen Geisteslebens, nicht aber etwas realiter Seiendes, nicht ein ens. Der Inhalt der in der Person Jesu neu auftretenden Idee, gefaßt als „allgemeine metaphysische Wahrheit über das begriffliche Verhältniß vom Absoluten und Endlichen“, sei nicht die christologische Idee. Deutlicher redet der Verfasser nicht. Schwerlich wird Strauß sein Vorstellen nach diesem „reinen Denken“ corrigiren. Und gewiß kann diese Fassung des christlichen Principis und des durchaus Einigen in Christo noch weniger in das allgemeine gebildete, geschweige das ungebildete, Bewußtsein eingehen als die Schleiermacher'sche. Erst in der Thatfache des religiösen Selbstbewußtseins Jesu und des Glaubens an ihn — so wird dann fortgefahren — sei das christliche Princip in die Wirklichkeit der Geschichte eingetreten. Abgesehen von ihm hätte es sich nicht in der Menschheitsgeschichte realisirt. Doch sei es die Verwirklichung des wahren Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, an sich ewig im Wesen Gottes und des Menschen begründet, thatsächlich aber erst in der religiösen Persönlichkeit Jesu in die Geschichte eingetreten, in dessen ja nicht mit der Person seines Offenbarungsträgers zu identificiren, sondern als die Gottmenschheit zu bezeichnen, die als Gotteskindschaft religiöse Wirklichkeit im menschlichen Geistesleben werde (S. 682). Die Gotteskindschaft habe ihren Grund in der Gottmenschheit. Die reale Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens vollziehe sich in der persönlichen Subsistenzform des endlichen

Geistes. So komme das allgemeine Wesen des Menschen (die *natura humana*), wie dasselbe jedem menschlichen Ich von Natur potenziell immanent sei, zur Wirklichkeit. Der Grund dieser Verwirklichung sei im Wesen des absoluten Geistes. Dieses sei dabei die wirkende Kraft. Das menschliche Geistesleben sei schon an sich ein gottmenschliches in dem Sinn, daß es nur durch die Selbstbethätigung des absoluten Geistes im natürlichen menschlichen Ich zu Stande komme. Wenn nun die Absolutheit des Geistes durch ihre Selbsterweisung im endlichen Geiste zum wirklichen Inhalt des subjectiven menschlichen Geisteslebens sich verwirkliche und das subjective Selbstbewußtsein des endlichen Ich von seinem Erhobenwerden durch Gott zur Gemeinschaft mit Gott eintrete im *actus purus* der eigenen Selbsterhebung zum freien In-sich-sein als Geist, dann sei dieses menschlich-persönliche Selbstbewußtsein von der Absolutheit des Geistes die thatsächliche Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur Einigung persönlichen Geisteslebens oder der Eintritt des Principes der Gottmenschheit, das an sich dem Menschen als endlichem Geist immanent sei, in die Wirklichkeit des Menschheitslebens (S. 683). In dieser Thatsache erst, in ihr aber auch ganz, sei das Wesen Gottes dem Menschen aufgeschlossen und ebenso auch bis auf den Grund das wahre Wesen des Menschen in seinem substantziellen Einheitsverhältnisse zu Gott geoffenbart und verwirklicht (S. 684). Dieses Selbstbewußtsein von der Absolutheit des Geistes heißt denn auch absolutes religiöses Selbstbewußtsein, und es wird auch als reines Geistesleben der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch bezeichnet, als Vaterschaft auf Seiten Gottes, als des erzeugenden Grundes, entsprechend der Kindschaft auf Seiten des Menschen. Was die Kirchenlehre in mythologisirender Form als Personalbestimmung des Gottmenschen zu fixiren angestrebt habe, das seien in Wahrheit Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Und diese Gottmenschheit, das absolute religiöse Selbstbewußtsein, sei das wahre Subject für die dogmatischen Bestimmungen der Wirkungskraft des christlichen Principes und das Erlösungsprincip für die sündige Menschheit, die *causa efficiens* zur Aufhebung des Zwiespaltes des Menschen mit seiner religiösen Bestimmung. Dieses Bewußtsein wirke im Denken die wahre Selbst- und Gotteserkenntniß, sowohl als Glaubensact wie im eigentlichen Denken, je nach der subjectiven Lauterkeit des religiösen Be-

wußtseins, für einen Jeden in der seinem Bewußtseinszustand natürlichen Form (S. 685). Im Gefühl wirke es die Versöhnung, die Erfahrung der absoluten Macht des Geistes über das Fleisch, die es dabei erfahre als Liebe und Gnade Gottes, und endlich im Willen wirke es die Freiheit, die Erlösung von der Knechtschaft der Sünde und auch des bloßen Gesetzesgehorsams, wovon schon bei der Frage von der Freiheit die Hauptstelle angeführt worden ist. Diese Freiheit wird dann aber noch als objective bezeichnet, in der Gestaltung des natürlichen Weltseins als Organ, und als absolute, in der Aufhebung des eigenen endlichen Daseins zum ewigen Leben in Gott (S. 688).

Leser, wie wir sie für diese Zeitschrift voraussetzen sollen, werden auch aus einer so gedrängten Zusammenstellung der Hauptpunkte einigermaßen den Gedankengang des Verfassers errathen, und wer mit der neuern speculativen Behandlung der religionswissenschaftlichen Fragen vertraut ist, wird einsehen, daß nach der Intention des Verfassers Manches in diese Formeln aufgenommen sein kann, was nicht nur Schleiermacher, sondern auch Andere ausgesprochen haben. Im Allgemeinen ist auch dieß eine consequente Ausführung der Grundansicht des Verfassers. Wie überhaupt alles endliche Dasein wird nach derselben auch das Geistige gefaßt als von dem Absoluten aus sich herausgesetzt, so jedoch, daß dieses jedem Moment immanent bleibe. Und im Geistigen müßte denn doch vorzugsweise diese Immanenz des absoluten Geistes angenommen werden. Wir haben auch längst gesehen, wie Wesensgleichheit mit Gott und Gottebenbildlichkeit von dem Menschen behauptet wird, inwiefern er Geist sei. Und ganz besonders in dem, was wir anführten von der Offenbarung Gottes in der religiösen Freiheit, die auch Selbstverwirklichung des absoluten Seins genannt wurde, lag bereits, was uns hier entgegentritt. Zu dem Frühern kommt aber in dieser Ausführung hinzu, daß statt Wesensgleichheit mit Gott und Gottebenbildlichkeit hier „Gottmenscheit“ gesagt wird und daß dieses Princip mit Jesu Christo in die Menschheitsgeschichte hereingetreten sein soll. Wie sich dieses Princip zu Christo verhalte, davon wird später geredet werden. Und daran werden wir nicht mäkeln sollen, daß der absolute Geist bei den hier besprochenen Entwicklungen als die wirkende Kraft dargestellt und doch auch von eigener Selbstthätigkeit des Menschen gesprochen wird. Auch die theistische Betrachtung kommt leicht dahin, daß sie zwar die höhere Entwicklung des endlichen Geistes als gött-

liche Wirkung faßt, diese jedoch erst dann als vollständig anerkennt, wenn sie eigene Thätigkeit des Menschen geworden ist. Eben in seiner vorzüglichsten geistigen Selbstbestimmung ist das religiöse Bewußtsein sich bewußt, von Gott dazu bestimmt worden zu sein und fortwährend zu werden. Wir müssen uns aber erlauben, in Uebersetzung zu ziehen, ob diese essenzielle Einheit, diese Wesensidentität von Gott und Mensch, die eigentliche Gottmenschheit, wie der Verfasser sie lehren will, sich wirklich denken lasse.

Schon bei dem, was in Hinsicht auf die Eigenschaften Gottes angeführt wurde, dringt sich wohl Jedem die Bemerkung auf, der Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geistesleben sei durchgängig so groß, daß Wesensgleichheit sich nicht mit voller Wahrheit behaupten lasse. Doch wir müssen diese Frage sorgfältiger erwägen, da gegenwärtig eigentliche Gottmenschheit ganz im Allgemeinen behauptet wird, nicht etwa bloß bei Christo.

Von Uebereinstimmung des Menschen mit Gott, welchen Ausdruck wir aber kaum mehr als ein einziges Mal bei unserm Verfasser gefunden zu haben uns deutlich erinnern, muß bei der sorgfältigern religiösen Betrachtung der Bestimmung des Menschen gesprochen werden. Und oft wird auch der Ausdruck „Gemeinschaft mit Gott“ gebraucht. Von „Einssein“ mit Gott aber redeten sonst nur die Mystiker. Ein innigeres Verhältniß des nicht ganz von seiner Bestimmung abirrenden Menschen zu Gott, als für kein anderes irdisches Wesen denkbar ist, sind jedoch Alle anzunehmen geneigt. Selbst Paulus läßt ja den Ausdruck hingehen: „Wir sind göttlichen Geschlechts“. Allein von da, bis zur Wesensgleichheit mit Gott ist ein großer Schritt. Der Gegensatz zwischen dem Wesen des Menschen und dem absoluten Geist ist auch nach dem Verfasser doch sehr schroff, die Differenz gar zu überwiegend.

Wir wissen freilich wohl, wie man auf gewissen Stellen der möglichst genauen Analyse der Begriffe dahin kommen kann, von Einheit des Entgegengesetzten zu reden. Wer aber der biblisch-kirchlichen Lehre so eifrig überall Widersprüche, durch welche sie sich unrettbar auflöse, nachzuweisen sich bemüht, sollte bedenken, daß auch in solchen Begriffsbildungen Widersprüche liegen. Eben das Eigenthümliche dieses „reinen Denkens“, dieser Fassung des Entgegengesetzten als fließender Momente eines Processes, ist ein meistens den Widerspruch nicht auflösendes, sondern, nach dem Ausdruck Hegel's, ihn in sich selbst festhaltendes, im Grunde ein sich nur darüber hinweg-

sehendes Verfahren. Proceß ist ja überall Bewegung, und von der Bewegung sagt Hegel, der in ihr liegende Widerspruch sei den alten Dialektikern zuzugeben, die Bewegung sei der daseiende Widerspruch, alle Dinge seien in sich selbst widersprechend. Das besonnene Denken hält sich aber doch sonst überall an jenes von Aristoteles für das erste und unumstößlichste erklärte Denkgesetz, daß nichts Widersprechendes und sich selbst Aufhebendes ausgesagt werden dürfe. Wenn das gesunde Denken sich aus dem Widerspruche nicht herausarbeiten kann, erkennt es sonst an, daß die jeweilige Fassung noch ungenügend sei. Und sind die Widersprüche, wie vor Allem in der Bewegung, aber ebenso auch in jenen ziemlich häufigen Fällen von der Art der Kantischen Antinomien, nicht recht zu beseitigen, so hält es sich zwar nicht nur an die sinnliche Empfindung, wohl aber an die Nöthigung der Gesamtheit der Bewußtseinsfunctionen, die mehr ist als die eine des selbst auf der Empfindung, auf dem unmittelbaren Bewußtsein beruhenden, Begriffe bildenden Denkens.

Es sind auch hauptsächlich Beziehungen der Begriffe und Dinge, wobei wir uns in Widersprüche verwickeln. Der Unterschied ist nicht selbst die Identität und ebenso wenig das Endliche das Unendliche. Allein von solchen Begriffen können wir den einen nicht denken, ohne zugleich an das Andere, das Entgegengesetzte, zu denken. Auch hat selbst Hegel nicht ganz in der Weise dieser speculativen Theologie gelehrt, weder von anderen Problemen noch von der Gottmenschheit. Nicht alles sich als widersprechend Darstellende ist ohne Weiteres abzuweisen, stets aber sorgfältigst anzusehen, und diese Begriffe sind dann, wenn es irgend möglich ist, so zu fassen, daß der Widerspruch wirklich gehoben wird. Die von unserm Verfasser ganz besonders weit getriebene Kunstfertigkeit, bei den ihm nicht anständigen Uebersetzungen das nur beziehungsweise Geltende und Ausgesagte als feste Gegensätze hervorzuheben und nun in einem Raisonnement, welches sonst von den Hegelianern als Verstandesreflexion nicht hochgehalten wurde, die ganze Sache für durch ihren Selbstwiderspruch aufgelöst zu erklären, seinerseits aber die Einheit des wirklich Entgegengesetzten und sich gegenseitig Negirenden zu behaupten, — dieses Verfahren wird durch ihn nicht zu allgemeiner Geltung gebracht werden, noch weniger, als in der doch ziemlich andern Weise Hegel es vermocht hat.

Und wie steht es denn mit den Begriffen „absoluter und endlicher Geist oder Mensch und Gott“? Der Gegensatz ist so schneidend als irgend ein sonst vorkommender. Doch wird eigentlich nicht nur deswegen, weil diese Begriffe untrennbar mit einander verbunden

seien, nicht nach jener Hegel'schen Dialektik, welche erschließen soll, wie das Endliche und Unendliche nicht hüben und drüben, sondern das Erstere im Letztern aufgehoben sei, — nicht nur so wird die essenzielle Einheit, die eigentliche Wesensgleichheit von Mensch und Gott behauptet. Das Geistsein soll seinem Wesen, seinem Inhalt nach identisch sein beim endlichen und beim absoluten Geist. Das Wesen des Geistseins, wie es im Menschen zur Verwirklichung gelangt, soll als positive Bestimmung auch des Geistseins Gottes festgehalten werden. Und dasselbe wird gesetzt in den schon besprochenen *actus purus* (S. 632). Ausdrücklich wird gelehrt: „Der Begriff des Geistseins, das Wesen und die Substanz des Geistes, besteht im reinen Sein, das ist, aber nicht da ist, das in sich und für sich ist. Diese Substanz des Geistes, das Wesen des Geistseins, bleibt sich selbst gleich, ob dieser *actus purus* des für sich seienden In sichseins der *actus purus* der Setzung des nicht Geist seienden sinnlichen, endlichen Daseins sei, oder ob er dieses zu seiner Voraussetzung habe. Jenes ist der absolute, dieses endlicher Geist“ (S. 642). Dieß ist der bestimmteste Ausspruch des Herrn Verfassers in Ansehung der Wesenseinheit des absoluten und des endlichen Geistes. Auch nach dieser Erklärung würde aber der Eine nicht der Andere sein. Das eine Eins ist schon bei der bekannten abstractesten dialektischen Operation Hegel's, welche das wahre Unendliche, in dem das Endliche aufgehoben sei, aufschließen soll, — das Eine ist auch nach dieser Fassung nie das Andere, inwiefern jedes der Stellung, der Ordnung der endlichen Vielen nach nicht das Andere ist. Wenn auch dem begrifflich gefaßten Wesen nach der *actus purus*, dieses Thätigsein, bei dem an kein Sein gedacht werden soll, dessen Thätigkeit es wäre, — wenn dieses auch beim absoluten und beim endlichen Geiste so sehr gleich wäre, daß es in abstracter Fassung nicht unterschieden werden könnte, so wäre es schon vermöge des vom Verfasser selbst so entschieden geltend gemachten Gegensatzes dieses verschiedenen Geistseins als eines auf jeder Seite andern nicht in Wahrheit dasselbe. Es wäre von einer Identität dabei nur in dem Sinne zu reden, wie in der gewöhnlichen Logik von identischen Merkmalen bei verschiedenen Begriffen oder Wesen geredet wird. Das reine Walten und Bestimmen einer schlechthin immateriellen, in den *actus* ganz aufgehenden Gesetzmäßigkeit fände sich bei dem endlichen Geiste und im Absoluten. Allein das, in dem oder als was es sich fände, wäre dennoch nicht eins und dasselbe. Das Geistsein des Menschen schiene auch nach dieser Fassung nur bestehen zu können in dem Sichineinsetzen des end-

lichen Wesens mit dem unendlichen, von welchem wir bei der Erörterung der mit dieser Speculation verträglichen Freiheit geredet haben und wovon wir später noch reden werden in Hinsicht auf die Verwirklichung des zuerst nur potenziellen Geistes und der letzten Bestimmungserfüllung des Menschen. Nach diesen bestimmtesten Aussprüchen des Verfassers über die Selbigkeit des Geistseins im absoluten und im endlichen Geiste, also Gottes und des Menschen, wäre nur eine beziehungsweise Aehnlichkeit zu behaupten. Von Uebereinstimmung des menschlichen Geisteslebens mit Gott würde auch die Rede sein können, von Versöhntsein, von Gemeinschaft mit Gott, wofern, wie wir gern annehmen wollen, daß der Verfasser eigentlich lehren wolle, jene rein innerliche geistige Gesetzmäßigkeit des Seins wesentlichst jene Zweckmäßigkeit und Zweckbewegung wäre, die gewöhnlich als Sittengesetz, beim Menschen als sittlich-geistiges Leben gefaßt wird, so daß denn auch die Erhebung des Menschen zum „für sich seienden Insichsein“ nicht nur in einer theoretischen Ineinssetzung mit dem Absoluten bestände, sondern in einem alle natürliche Egoität auslöschenden realen, nach der üblichen Ausdrucksweise praktischen, reinen Geistesleben. Dabei würde allerdings das religiöse und sittliche Bewußtsein, und zwar um so deutlicher, je mehr dieses sein Geistesleben wahr, rein und auch als subjective Selbstbestimmung kräftig geworden wäre, — es würde bei sich selbst gewiß sein, daß die wirkende Kraft ihm von Gott komme, göttlichen Wesens und als solches in ihm gegenwärtig sei. Aber kann, darf deswegen von Einheit, von Wesensgleichheit des Menschen und Gottes, — darf von Gottmenschheit geredet werden? Ungetrübtes Gottesbewußtsein, nach Schleiermacher'scher Ausdrucksweise, möchte sich realisirt finden, — aber Wesensgleichheit! wirkliche Gottmenschheit! Was ist auch bei den besten Menschen und in den besten Augenblicken das Ueberwiegende, die Gleichheit oder die Verschiedenheit?

Die wahrhafteste Aufhebung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, die wahrhafteste Wesenseinheit würde zu Stande kommen in der Aufhebung alles egoistischen Fürsichseinswollens des Menschen, in dem angedeuteten Sichauflösen gleichsam in die Wirkung der absoluten Causalität, in dem Aufgehen all unseres Begehrens und Strebens in die geistige Gesetzmäßigkeit, wie sie uns, doch auch dieß nur in Hinsicht auf einzelne Momente, zum Bewußtsein kommt als Sittengesetz, was der Verfasser an gewissen Stellen auch wirklich im

Auge hat. Aber gerade in dieser Beziehung sagen wir nochmals: Was ist das Ueberwiegende, die Gleichheit oder die Verschiedenheit? Soll denn Wesenseinheit behauptet werden in Hinsicht auf dasjenige, was allein wahren Werth hat und wahren Werth gibt, in Hinsicht auf das Gute, auf die Heiligkeit, die höchste Vollkommenheit? Freilich könnte auf dem Standpunkt dieser Speculation auch gesagt werden, der einzelne Mensch, auch wenn er weit abstehe von dem Höchsten, was in dieser Beziehung als Wirkung des absoluten Geistes vorkommt und wofür der Grund in diesem angenommen werden muß, habe denn doch auch Theil am Guten und trage bei zur Gesammtverwirklichung desselben, welche durch das im Einzelnen vorkommende Böse nicht wesentlich gestört werde. Manche Anhänger dieser Grundansicht würden so antworten. Strauß und Feuerbach haben wirklich in diesem Sinne gesprochen, — die Menschen seien jeder, was sie sein können, also was sie sein sollen, das Schlechte sei die Rehrseite des Guten. Herr Biedermann aber wird nicht so antworten. Eher wird er eine Ungleichheit auch der besten Menschen von Gott in dieser Hinsicht zugeben. Und dann in Ansehung des Seins, des Vermögens und der wirksamen Kraft — ist da Wesensgleichheit zwischen Mensch und Gott zu behaupten? Das Absolute wird auf dem Standpunkt dieser Speculation gesagt, und zwar, wenn nicht durchaus richtig, doch gewiß auch nicht durchaus unrichtig, als der Grund des unendlich vielen endlichen Daseins. Hierin aber will unser Verfasser gewiß nicht reale Wesensgleichheit von Mensch und Gott behaupten. Er wird nicht sagen wollen, der Mensch sei, auch in jenen höchsten Verwirklichungen seines potenziell in Jedem vorhandenen Geistseins, eins mit Gott nach seiner Allmacht, seiner Ewigkeit, vom Anfang an, vor der Erde, und an jedem Orte wie zu jeder Zeit, — in jedem Moment des Endlichen, dem auch er als absoluter Grund immanent sei. In Hinsicht auf das Wissen hingegen, und was damit in nothwendigem Zusammenhang steht, dürfte sich der Mensch keiner sehr großen Ueberhebung schuldig machen durch die Gleichsetzung. Innerhalb seiner Schranken ist er doch wirklich wissendes Wesen. Von dem absoluten Geiste hingegen kann, wie wir nachgewiesen haben, nach dieser Speculation dieß nicht gesagt werden, gesetzt, sie lassen gegenüber den unspeculativen Leuten auch in dieser Beziehung die „psychologisch nothwendige Vorstellung“ bestehen und reden nöthigenfalls mit möglichstem Pathos von der Allwissenheit Gottes. Ob vielleicht die „Wissenden“ annehmen, das unermess-

liche Zurückstehen hinter dem Göttlichen in allen anderen Beziehungen werde durch das Uebertreffen in Hinsicht auf das Wissen compensirt bis zur Wesensgleichheit im Ganzen?

Wenn auch wirklich der actus purus, dessen Inhalt schwer anzugeben ist, beim endlichen Geiste ganz gleich wäre wie beim absoluten, so wäre, wie schon erinnert worden ist, deswegen nicht von Wesensgleichheit zu reden.

• Gottmenschheit als Bestimmung des menschlichen Wesens überhaupt, gesetzt sich verwirklichend in einer Art von höherer Entwicklung, — dabei fällt Einem jener Homerische Ausdruck ein: „Welch' ein Wort ist deinen Lippen entflohen!“ So hat Hegel nicht gelehrt, gesetzt auch, nach ihm sollte Gott als Geist im endlichen Geist, als seinem nur scheinbar Andern, bei sich selbst sein und in sich selbst zurückkehren¹⁾. Ausdrücklich bezeichnet Hegel den endlichen Geist als „Product“ Gottes. Diese Fassung kommt bei Biedermann noch von Feuerbach her, wie denn auch noch in diesem Werk das Princip der Gottmenschheit, das an sich im Wesen Gottes und des Menschen enthalten und auch jedem menschlichen Ich von Natur potenziell immanent sei, aber zur Wirklichkeit geistigen Fürsichseins kommen soll, — wie dieses das „allgemeine Wesen des Menschen“ genannt wird (S. 682), welches Letztere der Verfasser in der Feuerbach'schen Phase genauer als das „allgemeine schöpferische Wesen des Menschen“ bestimmt und als das Göttliche dargestellt hat. Es ist nicht wohl denkbar, daß ein Mann wie der Verfasser auf solche Aussprüche gekommen wäre ohne die in gemeinerer, Feuerbach'scher Weise pantheistische Geistesrichtung und Denkweise, bei der man annimmt, daß das Absolute erst als endlicher Geist zu wirklichem Wissen und Wollen, zu persönlich-geistigem Sein gelange, wie dieß denn auch im vorliegenden Werke gelehrt wird. In diesem Sinne würde denn der endliche, menschliche Geist die Verwirklichung des Absoluten als Geist sein, also in diesem vom Naturdasein zu unterscheidenden Einssein des Absoluten mit dem Endlichen — in der Existenzweise des endlichen, des menschlichen Geistes — die Existenz Gottes als Geist bestehen. Einzig in dieser Weise des Daseins wäre Gott wirklich Geist. Beides — Mensch und Gott — wäre untrennbar. Es könnte aber dann auch ebenso richtig von Mensch-Gottheit geredet werden als von Gottmenschheit. Und bekanntlich wird diese Auffassung des Göttlichen in unfeinerer Gestaltung zu einer Menschenbergötterung.

¹⁾ Hegel, Philosophie der Religion, I, 58 und II, 199.

Strauß wird denn auch seine Fassung schwerlich von Wiedermann in seiner jetzigen Weise wollen corrigiren lassen, sondern wohl auch fernerhin das menschliche Einzelwesen nicht höher stellen, als daß es als solches nicht eins und dasselbe sei mit Gott, sondern nur ein Moment im göttlichen All, freilich ebenfalls ein solches, in dem erst Gott ein wissender werde, jedoch nur in allen zusammen ein allwissender, zugleich aber auch, nach seinem bekannten Ausdruck, ein allriechender u. s. w. Consequenter und in ihrer Art haltbarer ist auch wirklich seine Ansicht.

Beim Menschen sollte nicht so ganz im Allgemeinen von Einssein, von Wesensgleichheit und Wesenseinheit mit Gott geredet werden, — nicht von Gottmenschheit. Mehr Berücksichtigung verdient die Behauptung der Einheit von Gott und Welt, inwiefern dem Inhalt des absoluten Seins eher das Welt-dasein zu entsprechen scheinen kann, als dasjenige des einzelnen Menschen.

B. Das christliche Princip und Jesus Christus.

An einer frühern Stelle, wo er zuerst von der Offenbarung Gottes in der religiösen Freiheit, die als Selbstverwirklichung des absoluten Seins bezeichnet wurde, geredet hatte, sagte der Verfasser, „hierauf beruhe nun gerade specifisch das christliche Princip“ (S. 655). Dann wurde, wie wir angeführt haben, dieses Princip bezeichnet als das in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi als unmittelbare religiöse Thatsache der Gotteskindschaft gestellte Problem der Gottmenschheit. Doch wurde für äußerst wichtig erklärt, daß dieses Princip von der Person Christi unterschieden werde. Im vorigen Abschnitt suchten wir die Gottmenschheit nach der Darstellung des Verfassers im Allgemeinen zu würdigen. Nun aber sollte das Verhältniß dieses Princip's zu der Person Christi deutlich gemacht werden.

Daß diese Conception der Gottmenschheit Ausgangs- und zusammenhaltender Einheitspunkt eines weitläufigen Gedankencomplexes werden kann, das zeigt sich als Thatsache bei Herrn Wiedermann. Seit dreißig Jahren wird seine mehr als gewöhnliche Denkfähigkeit und Thätigkeit davon beherrscht und zusammengehalten. Schon vor zwanzig Jahren hat er bestimmt ausgesprochen: „Der Mensch hat im Absoluten seine Wesensallgemeinheit, mit der er sich als Geist im endlichen Dasein einzusetzen hat“ ¹⁾. Inwiefern von diesem Einheits-

¹⁾ Kirche der Gegenwart, 1849, S. 103.

punkt aus eigenthümliche Erkenntniß gewonnen würde, wäre die Gottmenscheit Erkenntnißprincip (*principium cognoscendi*). Als *principium essendi* könnte jedoch diese Conception nicht anerkannt werden, nicht als Anfang (*ἀρχή*) des Seins. Nicht nur der Begriff „Gottmenscheit“ könnte nicht in dieser Bedeutung gelten, sondern auch nicht das in demselben gedachte Objective, die Gottmenscheit, wenn wirklich im Sinne des Verfassers eine solche in objectiver Wirklichkeit existirte. Das Absolute selbst, der absolute Geist, würde als Princip in diesem Sinne anzuerkennen sein. Dieser muß ja Daseinsgrund sein auch für den Menschen, für die Menschheit, inwiefern diese doch von dem Absoluten, als in demselben begründetes Dasein, unterschieden werden muß. Der Ausspruch eines Mitstrebenden von Herrn Biedermann könnte in dieser Hinsicht passender scheinen, der gesagt hat: „Gott ist unser Princip“. Gewiß richtiger Gott als die Gottmenscheit könnte als Realprincip bezeichnet werden. Doch wir lassen dieß auf sich beruhen. Denn wir haben, wie gesagt, uns hier möglichst klar zu machen, wie Herr Biedermann über das Verhältniß dieses Principis zur Person Christi und über Christum selbst lehre.

Jesus Christus heißt zuvörderst „der Träger“ der Offenbarung dieses Principis (S. 682). Sogleich aber wird, wie wir schon angeführt haben, gesagt, in der Persönlichkeit Jesu erst sei dieses Princip der christlichen Religion in die Menschheit eingetreten. Nur für die Menschen soll denn doch diese Dogmatik aufgestellt werden, nicht für alle endlichen Geister. Nach dieser Speculation würde jedoch dieses nämliche Princip in anderen endlichen Geistern zu aller Zeit eingetreten gewesen sein. Schon vor zwanzig Jahren hat Herr Biedermann gesagt, „er finde es mit der Idee des Absoluten unverträglich, anzunehmen, daß zu irgend einer Zeit im Universum der endliche Geist unentwickelt gewesen sei“ ¹⁾. Und auch im vorliegenden Werk ist diese Annahme wenigstens angedeutet (S. 663). Wir haben jedoch bereits auch angeführt, daß, abgesehen von Christo, das Princip sich nach Herrn Biedermann nicht würde in der Menschheitsgeschichte realisirt haben. Der historischen Person Christi soll eine höhere Bedeutung beigelegt werden, als der gemeine Rationalismus dazu geneigt ist. Das Verhältniß der historischen Person Jesu zur Wirksamkeit des mit ihm in die Geschichte eingetretenen und von ihm geschichtlich ausgehenden christlichen Principis, und damit die Bedeutung Jesu für das

¹⁾ Kirche der Gegenwart, 1849, S. 108.

gesammte Christenthum, sei kein äußerliches, accidentelles (S. 691). Also nicht bloß zufällig hätte er den Anstoß gegeben zur Entstehung des Christenthums. Wenn aber nicht zufällig, so würde er sie vermöge der persönlichen Einzigkeit seines Wesens und höherer Verordnung bewirkt haben. Sein persönliches religiöses Leben sei die erste Selbstverwirklichung dieses Principes zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen. Jesus als die historische Offenbarung des Erlösungsprincipes sei der historische Erlöser, das für alle Zeit gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprincipes (S. 691). Weil aber das Princip der Gotteskindschaft sich nur als persönliches Selbstbewußtsein habe offenbaren können, habe sich nun das Bewußtsein der Gläubigen über das in der Persönlichkeit Jesu für sie Aufgeschlossene ausgedrückt in der Form von Aussagen über seine Person, und dabei seien auch nur der endlichen, historischen Seite jener Persönlichkeit anhaftende Züge mit aufgenommen worden. Aber nicht dieses Accidentelle, sondern das Princip der Gotteskindschaft mache das sich selbst gleichbleibende Wesen des christlichen Glaubens aus. Erst wenn die kirchlichen Personalbestimmungen der Person Christi auf das Princip der Gotteskindschaft zurückgeführt werden, trete die darin enthaltene Wahrheit in ihr wahres Licht (S. 692).

So sei in der Lehre von der Präexistenz Christi die fundamentale Wahrheit, daß nicht die historische Persönlichkeit als solche, sondern ein in ihr ins Menscheitsleben eingetretenes Princip der Realgrund der Gotteskindschaft sei. Die Gotteskindschaft hat aber nach dem Verfasser ihren Grund in der Gottmenschheit (S. 682) und das Menschliche, die Menschheit, — doch den ihrigen nothwendig im Göttlichen, Absoluten. Mithin wäre dieses Letztere der wahre Realgrund auch der Gotteskindschaft. Diesem muß auch wirklich die unbedingte Priorität vor aller endlichen Existenz zukommen. Das Absolute soll aber in jedem Moment des Endlichen als Grund immanent sein. Folglich würde von jedem Moment des endlichen Daseins in dieser Weise die Präexistenz ausgesagt werden können. Die Homousie sei der Ausdruck der Wahrheit, daß die Absolutheit des Geistes, die im Selbstbewußtsein der Gotteskindschaft sich aufschließe, die Offenbarung des Wesens des absoluten Geistes selbst sei (S. 693). Dann wäre aber die Homousie von allen Gläubigen auszusagen, denen diese Absolutheit sich aufschlösse. Daß er als wahrer Mensch gefaßt wurde, sei Ausdruck dafür, daß die Gotteskindschaft die wahre, volle Verwirklichung des menschlichen Wesens sei, — die untrennbare unver-

miſchte Einheit beider Naturen dafür, daß die Abſolutheit des Geiſtes und die creatürliche Endlichkeit des Ich die Momente des einen perſönlichen Lebensproceſſes des abſoluten religiöſen Selbſtbewußtſeins bilden (S. 693). In dieſem Sinne fände ſie jedoch ebenfalls bei jedem Menſchen ſtatt, der zu wirklichem Geiſtſein gelangte. Sogar die Menſchwerdung durch die Wirkung des heiligen Geiſtes wird dahin gedeutet, daß der abſolute Geiſt die *causa efficiens* (das Zeugende), der endliche für ſich aber erſt Natur ſei bei der Entwicklung des abſoluten religiöſen Selbſtbewußtſeins (ebend.). Wir können aber nicht Alles anführen, was nun weiter auf ähnliche Weiſe gelehrt wird von den Ständen und Aemtern Chriſti. Doch nehmen wir noch auf, daß die kirchliche Auffaſſung des Todes Chriſti als eines Opfers für die Sünde für eine aus dem altteſtamentlichen Opfercultus herübergekommene Vorſtellung erklärt wird, deren Kern darin beſtehe, daß die Abſolutheit des Geiſtes ſich im menſchlichen Bewußtſein als die Macht erweiſe, den Widerſpruch des natürlichen Ich mit ſeiner Beſtimmung aufzuheben, ſowie das Moment der ſtellvertretenden Genugthuung dabei der Ausdruck der Wahrheit ſei, daß nicht das ſubjective Selbſtbewußtſein des menſchlichen Ich ſelbſt die *causa efficiens* der Verſöhnung ſei, ſondern die in ihm ſich zur ſubjectiven Aneignung aufſchließende Abſolutheit des Geiſtes. Als Kern der Kirchenlehre vom *munus regium* hingegen wird die Wahrheit bezeichnet, daß die im menſchlichen Bewußtſein ſich aufſchließende Abſolutheit des Geiſtes das wirkende Princip ſei „in der fortſchreitenden Naturbeherrſchung“ und damit der Verklärung der natürlichen Menſchheit zu einem Reiche Gottes (S. 697). Die Vorſtellung der Kirche wird durchgängig verworfen, ſowie die in der Schrift von Chriſto berichteten Thatſachen, z. B. die Auferſtehung, ganz nach den bekannten Hypotheſen in ihrer neuſten Form.

Da denn doch auch in ſpecieller Beziehung auf Chriſtum von Gottmenſchheit geſprochen und ihm wenigſtens eine Auszeichnung in dieſer Hinſicht beigelegt wurde, ſo iſt es nicht unnatürlich, daß ſich der Verfaſſer eben hier auch über die Trinität ausſpricht.

Als Kern dieſer Lehre wird dargeſtellt, daß das chriſtliche Princip — die Gottmenſchheit — ſchon im Gottesbegriff ſelbſt als weſentliches Moment zum Ausdruck komme, nämlich daß die im endlichen Weiſte ſich als Kraft der Aufhebung ſeines Selbſtwiderſpruchs und Zwiespalts erweiſende Abſolutheit des Geiſtes ein Moment im *actus purus* des abſoluten Geiſtes ſelbſt ſei. Der *actus purus* des

Seins Gottes in der Einheit der drei Momente bestehe: 1) im absoluten Inselfein dem sinnlichen Weltproceß gegenüber — das Moment des Unterschiedes von jeder pantheistischen Gottesvorstellung; 2) im ewig allgegenwärtigen Ausselfsetzen des Weltprocesses mit seinem Endziel im endlichen Geist — das Moment des Unterschiedes von jeder deistischen Gottesvorstellung; 3) im Ausselfsetzen absoluten Geisteslebens im endlichen Geiste — das Moment der specifisch=christlichen Gottesoffenbarung (S. 700). Das klingt nicht Hegelisch, doch ist die Herkunft von Hegel dabei unschwer zu erkennen. In alle diese Deutungen aber hätte sich Hegel nie eingelassen.

Es ist auch gar nicht die Meinung des Verfassers, daß mit Bewußtsein und Absicht solche Gedanken, wie er als Wahrheitskern dieser Lehren ausspricht, so symbolisirt worden seien. Was er aufstellt, würde im Selbstbewußtsein Jesu und der Jünger, überhaupt der Gläubigen, in irgend einer Weise des religiösen Bewußtseinlebens gelegen haben und hätte sich nach einer gewissen psychologischen Gesetzmäßigkeit so gestaltet — diese trockenst verständigen Begriffskünsteleien Jahrhunderte lang unter vielem Streit sich zerarbeitender Theologen nach einer ähnlichen Naturgesetzmäßigkeit, wie unter der einseitigen Herrschaft von Gefühl und Phantasie sich die mythischen Darstellungen erzeugt haben sollen, wofür die neutestamentlichen Berichte der Begebenheiten erklärt werden. Dieß ist aber denn doch etwas Anderes als die mythische Erklärung dieser Berichte. Allerdings zwar ist die Gestaltung der kirchlichen Lehre zu Stande gekommen nicht bloß durch zufällige Willkür und Rechthaberei der Theologen, sondern weil dieselbe die der Bildung der Zeiten entsprechende Formulirung des religiösen Glaubens war. Dieser Glaube aber war eben der im Neuen Testament sich aussprechende. Und diese Ausbildung läßt sich auch gewissermaßen nachconstruiren. Von der Mythenbildung hingegen ist dieß nicht zu sagen. An Dinge aber, wie sie der Verfasser in diesen Lehren finden will, hat bis auf unsere Zeit Niemand gedacht.

Ohne Zweifel aber ist es dem Verfasser Ernst, die deistische Verneinung der Gottheit Christi und die pantheistische Anschauung des menschlichen Geistesprocesses als eines Processes des Göttlichen selbst abzuwehren. Daß ihm dieß aber gelungen sei, können wir nicht zugeben. Seine ganze Auffassung ist überwiegend pantheistisch und eine wahrhaft göttliche Einzigkeit hat er für Christum nicht ausgemittelt.

Demjenigen, was er für den Wahrheitskern der positiv=christlichen Lehre hält, namentlich der geschichtlichen Person Christi und der

christlichen Menschheitsentwicklung wird indessen anscheinend eine weit größere Bedeutung beigelegt als im deistischen Rationalismus und im Strauß-Feuerbach'schen Pantheismus. Herr Biedermann würde den Ausspruch Hegel's mit Entschiedenheit geltend machen, in welchem dieser sagt: „Wenn man Christum betrachtet wie Sokrates, wenn man von ihm nicht mehr sagt, als daß er ein Lehrer der Menschheit, ein Märtyrer der Wahrheit gewesen, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkt“¹⁾. Man hat sich indessen nicht darüber zu verwundern, daß bei den nicht-speculativen unter seinen Anhängern die Doctrin sich denn doch bereits so gestaltet und daß selbst von den namhaftesten unter seinen Mitstrehenden bei Christo Irrthum, Sünde und Schwärmerei angenommen wird. Der Verfasser hat auch selbst für Anknüpfungspunkte solcher weiteren Ausführungen gesorgt. Christus ist ihm Offenbarungsträger, und nach seinen Grundsätzen würde auch bei ihm der menschliche Factor vom göttlichen unterschieden werden sollen (S. 149).

Bevor wir die begriffliche Haltbarkeit dieser Christologie genauer zu prüfen unternehmen, erlauben wir uns einige Worte darüber, daß Unbefangene in dieser Scholastik unmöglich die neutestamentliche Lehre erkennen können. Auch nach der neuesten Textkritik muß doch anerkannt werden, daß die von Niemand angezweifelte Reden und Aussprüche Jesu nicht einen solchen Sinn haben und nicht die Annahme zulassen, er möchte daneben in diesem Sinne gelehrt haben, sowie auch, daß er von seinen Jüngern durchaus anders verstanden worden ist. Kein Unbefangener wird ein Anklingen pantheistischer Gedanken in seinen Worten finden, ganz besonders nicht in den allgemein als Ausdruck seiner unvergleichlichen Eigenthümlichkeit anerkannten der drei ersten Evangelien. Von der Welt im Allgemeinen wird Gott im ganzen Neuen Testament auf wesentlich dieselbe Weise unterschieden wie überall vom gefunden, einfach monotheistischen religiösen Bewußtsein. Ja auch von sich selbst unterscheidet er den Vater im Himmel unzweifelhaft in meistens ziemlich ähnlicher Weise, wie bei jedem Menschen das gesunde religiöse Bewußtsein es für sich thut. Doch noch ungleich weniger hat er im Sinne dieser Speculation auf eine Wesenseinheit des Menschen im Allgemeinen mit Gott hingedeutet. Das Bewußtsein von einem Kindesverhältniß der kindlich gesinnten Menschen zu Gott hat er, obschon sich etwas davon bereits im Alten Testa-

¹⁾ Philosophie der Religion, II, 240.

ment kundgibt, auf eine ganz eigenthümliche Weise aufgeschlossen. Allein gewiß nicht eine Wesenseinheit und Wesensgleichheit, wie bei dieser Doctrin gemeint ist, soll, was die Menschen im Allgemeinen betrifft, darunter verstanden werden. Und noch weniger kann es einem unbefangenen Leser der Schriften der Apostel zweifelhaft werden, daß die religiöse Vorstellungs- und Ueberzeugungsweise der Jünger im Wesentlichen eben die gewesen ist, welche das gesunde Bewußtsein jederzeit im Neuen Testament gefunden hat. Die Kirchenlehre ist auch nicht sowohl wegen Abweichungen von der Intention der Apostel als theilweise deswegen anfechtbar geworden, weil man Dinge, die nicht vollkommen genau in Verstandesbegriffe gefaßt werden können, in der Weise verstandesmäßiger Vorstellung hat formuliren wollen. Der Form nach wird der unbefangene Leser des Neuen Testaments durchgängig dasjenige in diesem finden, was von diesen Theologen verworfen wird. Und auch die Sache, welche festzuhalten sie sich das Ansehen geben wollen, wird in ihrer Fassung eine so sehr andere, daß die Differenz zwischen dieser Theologie und der einfachen biblisch-christlichen Lehre nicht nur, um uns des bekannten Ausspruchs von Strauß zu bedienen, größer ist als die der bisherigen protestantischen und der katholischen, sondern in manchen für das religiöse und sittliche Leben höchst wichtigen Punkten größer als die zwischen dem Christenthum überhaupt und den in höherem Maße bedeutsam gewordenen nicht christlichen Religionen. In Hinsicht auf den Gottesbegriff und die Vorsetzung ist dieß schon früher hervorgehoben worden, und in sehr wichtigen anderen Lehrstücken wird es sich noch zeigen.

Was denn die begriffliche Richtigkeit dieser speculativen Formeln betrifft, so meinen wir in unserm Bericht über die Lehre von Gott und vom Menschen bereits gezeigt zu haben, daß dieser „reine Gedankenausdruck“ sehr häufig an nicht geringeren Schwierigkeiten und Widersprüchen leidet als die kirchliche Lehre. Jedenfalls wird derselbe nur in sehr wenigen Punkten die Anerkennung großer Vorzüglichkeit vor der Schleiermacher'schen Fassung erringen. Und auch angenommen, die allgemeinste Grundansicht von Gott und Welt wäre nicht unrichtig, so ist Referent wohl nicht der Einzige, welcher diesen christologischen Formeln nicht die vom Verfasser für sie in Anspruch genommene Dignität der „exacten Wissenschaft“ zugestehen kann. Die Gottmenschheit, wie sie der Verfasser ganz im Allgemeinen faßt, konnten wir nicht als einen haltbaren Begriff anerkennen, geschweige ihre Annahme als gehörig begründet. Und wenn sie anzuerkennen wäre, so

müßte, wie oben bemerkt worden ist, das Absolute das eigentliche Princip des Seins dabei sein, das Menschliche aber ein durch jenes zu Stande Gekommenes. Bei Christo denn soll, wie dringendst gefordert wird, eben die Gottmenschheit als Princip unterschieden werden von seiner Person. Wie aber ist dieß möglich?

Dieses Princip soll in einer Bestimmtheit des Wechselverhältnisses zwischen dem absoluten und dem endlichen Geist, eigentlich der im Bewußtsein stattfindenden Beziehung des Letztern auf den Erstern, bestehen (S. 680) und soll das religiöse Selbstbewußtsein Jesu gewesen sein (S. 681). Nach dem, was über die Persönlichkeit im Sinne des Verfassers angeführt worden ist und was wir über die Erhebung zum geistigen Leben noch anführen werden, müßte das Entstehen, das Aufgehen dieses Bewußtseins der Gotteskindschaft, des absoluten religiösen Selbstbewußtseins, eine geistige Lebensentwicklung des Ich sein, in welchem sie zu Stande kommt. Bei gewöhnlichen Menschen wird dieß nicht bestritten werden. Kann es sich aber bei Christo wesentlich anders verhalten, wenn doch die durchgreifende Wesensgleichheit zwischen ihm und den Menschen überhaupt so sehr festgehalten wird, daß diese Theologen bei dem Satz „gleichwie wir“ nicht stehen lassen wollen „doch ohne Sünde“? Das Princip, welches von der Person Christi unterschieden werden soll, wäre mithin ein Entwicklungsmoment dieser Letztern. Kann aber, was nur Entwicklungsmoment „ist, im Verhältniß zu dem in der Entwicklung Begriffenen“ Princip genannt werden? Die Entwicklung ist Zustand oder Thätigkeit des in derselben begriffenen Wesens. Dieses ist etwas Anderes als sie, wird von ihr vorausgesetzt, ist im Verhältniß zu ihr das Substanzielle, sie aber das Accidentelle. Auch bei Christo müßte es sich nach dieser Theologie so verhalten. Ohne Zweifel wäre anzunehmen, dieses religiöse Bewußtsein sei ihm aufgegangen, während er zunahm an Weisheit, Alter und Gnade. Und auch bei ihm würde diese Entwicklung gefaßt werden müssen als Wirkung des „sich in der Welt verwirklichenden absoluten Seins“. Dieses Letztere wäre auch bei ihm das eigentliche reale Princip. Das Aufgehen des „absoluten religiösen Selbstbewußtseins“ würde auch bei ihm als etwas Aehnliches angesehen werden müssen, wie bei gewöhnlichen Menschen das Eintreten der Bekehrung, der Wiedergeburt, in welcher dieses Selbstbewußtsein ihnen ebenfalls gewissermaßen aufgeht, nach dem Verfasser „die reale Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens“ zu Stande kommen soll. Dieses Bewußt-

werden, Bewußtsein, kann unmöglich selbst als eigentliches reales Princip anerkannt werden. Und wäre es Princip, so könnte diesem kein Bestehen außer der Person Christi zukommen. Es könnte nur als Entwicklung von derselben unterschieden, nicht aber als realiter von ihr getrennt gedacht werden.

Und ebenso schwer ist es nach dieser Speculation durchzuführen, daß **erst** im Selbstbewußtsein Jesu dieses angebliche Princip in die Menschheit hereingetreten sei. Ein eigentliches erstes Eintreten in einer bestimmten Zeit wäre gar nicht zu behaupten, wenn es „als ihr wahres Verhältniß ewig im Wesen Gottes und des Menschen enthalten ist“ (S. 682), an sich als „das allgemeine Wesen des Menschen“ (ebend.) „als wirkendes Princip [wir meinen freilich als principiatum] jedem menschlichen Ich von Natur potenziell immanent ist und zu Grunde liegt“ (S. 683), auch zu keiner Zeit der endliche Geist nicht gewesen sein soll. Nur eine Anregung zur Verwirklichung desselben würde bei dem einzelnen Menschen, auch bei Christo, inwiefern er ein solcher war, angenommen werden können. Und auch diese würde überall, wie in Ansehung der Bekehrung des gewöhnlichen Menschen nicht bestritten wird, zu fassen sein als, wenn auch naturgesetzlich vermittelt, doch vom Absoluten, als ihrem eigentlichen Grund, ausgehend. Und in eben dieser Weise würde das Uebergehen dieses Princip's (richtiger: dieser Entwicklung) von Christo in die Menschheit durch den Glauben gefaßt werden müssen — als psychologisch und ethisch vermittelte Anregung und Entbindung des potenziell in jedem Menschen von seiner ersten Entstehung an vorhandenen Wesens. Nur wenn der Ausdruck, daß „eine Kraft von ihm ausgegangen sei“, gefaßt würde im Sinn eines Ausströmens von etwas realiter auf Andere übergehendem Substantziellen oder von einer schöpferischen Wirksamkeit, würde diese angedeutete Fassung vermieden werden können. Bei unserm Verfasser ist aber an etwas der Art nicht zu denken. Von ihm wird Alles vornehmlich als theoretische Entwicklung behandelt, als ein Bewußtwerden der an sich schon in jedem Einzelnen bestehenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen ¹⁾.

¹⁾ Biedermann redet auch nicht, wie andere Reformer in der Schweiz dies so eifrig thun und, wie es scheint, auch Einige im Protestantenverein, von der geistigen Auferstehung Christi und seinem Leben in uns. Mit seiner Fassung der Persönlichkeit und seiner entschiedenen Verneinung der Unsterblichkeit ist nur eine im Proceß der christlichen Lebensentwicklung sich vermittelnde Fortwirkung von

Und war denn dasjenige, was der Verfasser bei Christo am meisten hervorhebt, eigentlich etwas damals ganz Neues, etwas bis auf ihn in der Geschichte nie Vorgekommenes? Der Verfasser spricht dieß wiederholt aus. An einer schon angeführten Stelle heißt es: „Jesu persönliches religiöses Leben ist die erste Selbstverwirklichung jenes Princips in einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit“ (S. 691). Wenn dabei der Nachdruck ganz entschieden auf die Worte „weltgeschichtliche Persönlichkeit“ gelegt wird, was jedoch durch den sonst in dieser Beziehung sehr sorgfältigen Druck nicht angedeutet wird, so könnte diese Behauptung einigermaßen richtig ausgesprochen werden, nicht aber, wenn das Bewußtwerden des Verhältnisses von Mensch und Gott, welches der Verfasser so sehr hervorhebt, das Wichtigste sein soll. Wäre nur, was der Verfasser (S. 689) als Hauptmomente des geschichtlich constatirten Selbstbewußtseins Jesu aufführt, bei ihm anzunehmen, dann würden wohl diejenigen nicht Unrecht haben, nach denen Christus nicht der eigentliche Stifter der christlichen Religion gewesen sein würde, sondern nur die Veranlassung zu deren Gestaltung aus schon vorhandenen Elementen. Das Meiste, was uns als von ihm selbst ausgesprochen erhalten worden ist, mit Ausnahme desjenigen, was das durchaus Eigenthümliche und Einzige seiner Person andeutet, in der überlieferten Weise aber von diesen Theologen nicht angenommen wird, ist schon von Andern ausgesprochen worden — das Religiös-Sittliche überhaupt von den vorzüglichsten Männern des israelitischen Volks, die Verkündung der Liebe Gottes als sündenvergebender Gnade für den reuigen Sünder nicht bloß im Alten Testament, sondern, dem Wesentlichen nach, auch in andern Religionen und in mancherlei Aussprüchen der Weisen, und ebenso das Bewußtsein von dem absoluten Werth des Ich. Aus dem eigenen Bewußtsein schöpften die Weisesten und Besten überall, wenn nicht ausschließlich, so doch beziehungsweise, ihre ethischen Vorschriften. Ansprüche auf messianische Geltung haben auch Unberechtigte gemacht. Und diese Theologen behaupten ja, auch dem Messiasbewußtsein Jesu habe sich Irrthum beigemischt. Von Hingabe in den

ihm ausgegangener Impulse vereinbar. Seit seinem Tode würde er auf keine Weise existiren. Und auch eine solche Wirkung könnte ihm nicht ausschließlich zukommen. Wiedermann findet die Bedeutung der „Auferstehungserscheinungen“ darin, „daß sie eine vorbildliche Verwirklichung von der Wahrheit seien, daß dem absoluten Geist auch die natürliche Endlichkeit des menschlichen Geistes zum positiven Medium seiner geschichtlichen Offenbarung und Selbsterweisung dienen muß“ (S. 695).

Tod zum Besten ihrer Mitmenschen fehlt es auch sonst nicht an Beispielen, obschon wir der seitigen keine andere gleichzustellen gedenken. Den classischen Ausdruck der „Liebesgemeinschaft mit Gott und den Menschen als Beruf aller Menschen“, diesen hat er selbst aus dem Alten Testament aufgenommen. Ebenso war bei den Juden nicht selten von Kindern Gottes die Rede, ja sogar unter den Heiden kommen Spuren vor von einem Bewußtwerden des Verhältnisses des Menschen zum Göttlichen ähnlich demjenigen des Kindes zum Vater. Allerdings aber schloß er dieses Bewußtsein auf, wie es früher nicht geschehen war.

Von sich selbst aber hat er ein Verhältniß zu Gott bezeugt als der Sohn des Vaters im Himmel, wie nie etwas Aehnliches vorgekommen ist, — allein nicht als etwas, das im Sinn dieser Speculation wesentlich gleichmäßig eine Geltung haben sollte für die Menschen im Allgemeinen, sondern als seine ihm ganz einzig zukommende Dignität. Jedenfalls hat er in seinen vertrautesten Schülern eine solche Ueberzeugung von sich selbst begründet, durchaus aber nicht die, daß auch sie und überhaupt die Menschen sich in einem Verhältniß der Wesensgleichheit zu Gott befinden oder dazu werden erhoben werden. In dem Sinne aber, wie die neutestamentlichen Schriftsteller sein Verhältniß zu Gott faßten, will diese speculative Theologie dasselbe nicht anerkennen. Und von dem, was diese Theologen als erst mit ihm in das Bewußtsein der Menschheit eingetreten geltend machen wollen, obschon er sich in ziemlich diametral entgegengesetztem Sinn aussprach, davon gab es bekanntlich schon lange vor ihm ein theilweise nicht ganz gering zu achtendes Bewußtsein. Bei Buddha, bei seinen ihm am meisten ähnlichen Anhängern und auch bei andern Hindus würde ein den Formeln dieser Speculation ziemlich ähnliches Selbstbewußtsein angenommen werden dürfen. Und auch von manchen, freilich späteren Mystikern wird dieß gesagt werden können, selbst von mohammedanischen. Ja, bei den tiefsinnig speculativen, gesetzt, nicht, wie Plato, höchst genialen und nicht, wie Aristoteles, mit dem besonnensten Verstand Alles berücksichtigenden, Stoikern findet sich, was die Gottesauffassung und die Stellung und Bedeutung des Menschen anbelangt, ein diesem neuhegel'schen ziemlich ähnliches Denken lange vor Christo, und bei diesen ist damit verbunden jene großartig ernste und starke sittliche Grundsätzlichkeit und Gesinnung, von der sich bei diesen Theologen wenig bemerken läßt.

In derjenigen Weise, wie bei dieser Speculation Alles gefaßt wird, läßt sich nicht behaupten, daß mit Christo ein solches durchaus einziges, vor und außer ihm nirgends sich kundgebendes Princip in die Menschheit hereingetreten sei. Dagegen läßt sich darthun, daß nach der Grundansicht dieser Philosophie, in wahrhaft consequentem Denken, an eine solche Einzigkeit seines Wesens, an ein zuerst bei und mit ihm in das Dasein der Menschheit eingetretenes solches Princip schlechterdings nicht gedacht werden kann.

Nach einem oben angeführten Ausspruch des Verfassers ist seine Meinung, daß zu keiner Zeit der endliche Geist im Universum nicht entwickelt gewesen sei. Nicht auf der Erde und im Unwesentlichen ganz in der Weise des menschlichen Daseins soll eine Entwicklung des Geistseins zu aller Zeit behauptet werden, wohl aber im Universum. Endlicher Geist und menschlicher Geist ist aber für den Verfasser im Wesentlichen gleichbedeutend. Was vom Erstern gilt, müßte demnach auch vom Letztern gelten. Also sollte gesagt werden dürfen, seit dem Anfang des Menschengeschlechts sei in diesem der Geist nie unentwickelt gewesen. Vielleicht aber würde dieß doch nicht gebilligt werden. Auf den alleruntersten Daseinsstufen würde vielleicht dem Menschen noch nicht ein entwickeltes Geistesleben zugeschrieben werden sollen. Wir haben ja gesehen, wie nach Biedermann der erste Zustand des Menschen nicht als Stand der entwickelten Gottebenbildlichkeit aufgefaßt werden soll. Doch wird gelehrt, vom ersten Anfang seines individuellen Daseins an sei der Mensch potenziell Geist. Das geistige Princip hat also bei dem ins Dasein herausgesetzten Menschen nicht erst einzutreten, sondern nur in Actualität überzugehen. Und in jedem Moment des Endlichen, also auch im Menschen, der nur noch potenziell Geist ist, soll Gott als Grund immanent sein. Als Grund aber ist er Ursache, Princip des Seins, für das Endliche, er selbst, nicht eine Bewußtseinsentwicklung, das wahre Realprincip. Auch dieser göttliche Grund des geistigen Seins hat in dem einmal ins Dasein herausgesetzten Individuum nicht erst später ganz von Neuem einzutreten. Und wenn dann irgend ein Mensch auch actuell Geist geworden ist, dann hätte das Absolute dieß bewirkt, da hätte das absolute Sein sich selbst verwirklicht, da wäre der absolute und der endliche Geist eins geworden, da wäre Gottmenschheit. Dieß, wenn es irgendwie richtig ist, müßte ganz allgemein gelten.

Also wäre schlechterdings kein menschliches Dasein denkbar ohne

die Wirkksamkeit des ihm immanenten göttlichen Grundes, kein weder potenzielles noch actuelles endliches Geistsein ohne diese Immanenz des absoluten Geistes. Und sowie bei irgend einem Menschen wahres actuelles Geistesleben zu Stande gekommen wäre, fände sich Einheit des absoluten und des endlichen Geistes. Ueberall, wo ein Mensch zu geistigem Leben erwacht wäre, müßte dieß anerkannt werden. Und das absolute religiöse Selbstbewußtsein soll nicht an die speculative Entwicklung gebunden sein, wie es denn ohne Zweifel weder bei Christo noch bei den Aposteln die Hegel'sche Weise angenommen hat. Also wo irgend des Namens würdiges Geistesleben sich entwickelt hätte, müßte das eigentliche christliche Princip eingetreten sein und die Gottmenschheit sich realisirt haben, gleich von der ersten geistigen Lebensentwicklung irgend eines Menschen an. Nur wenn der Verfasser als wahrhaft geistiges Leben einzig dasjenige anerkennen wollte, welches denn doch genau die Weise des mit Christo eingetretenen religiösen Selbstbewußtseins an sich trüge, — nur dann könnte er behaupten, erst mit Christo sei das Princip der Gottmenschheit in die Geschichte der Menschheit hereingekommen. Dieß aber thut er nicht. Mit Abweisung der Form, welche es bei Christo und gleich von ihm an bei den Christen hatte, faßt er das von ihm so genannte christliche Princip in einer Weise, daß er sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht in den verschiedensten Formen auch außerhalb des geschichtlichen Zusammenhangs mit Christo wesentlich solches geistiges Leben anerkennen muß, wie er dieß auch unzweifelhaft thut.

Demnach wäre ganz im Allgemeinen zu sagen: Ueberall, wo wahrhaft geistiges Leben sich verwirklicht habe, sei Gottmenschheit. Da jedoch das Maß und die Weise des endlichen Geistseins sehr verschieden ist, so würde man dann unvermeidlich dahin kommen, ungleich bedeutsame Verwirklichungen des absoluten Seins oder der Gottmenschheit anzunehmen. Dann würde zwar nicht das in sich seiende Wesen des Absoluten selbst als getheilt aufzufassen sein, jedoch seine Verwirklichung sich als getheilt darstellen. Dieß wäre im Wesentlichen die pantheistische Gott = Weltanschauung, nach welcher Gott in allen Geistern zusammen sich als Geist vollständig verwirklichen würde. Der gemeine Rationalismus hingegen nimmt nicht Gottmenschheit an, sondern göttliche Begabung je nach dem Maße der den Einzelnen zu Theil gewordenen geistigen Kräfte und in diesen gewissermaßen verschiedene Offenbarungen des Göttlichen. Als Gottmenschen können weder diese Rationalisten noch

die Pantheisten Christum anerkennen, sondern nur als denjenigen, welcher als Verwirklichung oder als Offenbarung des Göttlichen alle Andern weit übertreffe.

Von dem Standpunkte dieser Speculation aus könnte folgerichtig nur zur erstern, der eigentlich pantheistischen Ansicht fortgegangen werden. Auch für sie ist jedenfalls nur eine Auszeichnung dem Grade nach für Christum festzuhalten, nicht eine Einzigkeit, wie Biedermann sich das Ansehen gibt, ausgemittelt zu haben. Selbst die Bezeichnung „weltgeschichtliche Persönlichkeit“ in Hinsicht auf die religiöse Menschheitsentwicklung könnte ihm nicht mit Ausschließung aller Andern zukommen, sondern nur in dem Sinn, daß er die ausgezeichnetste sei. Dem unverhüllten Pantheismus kann in Hinsicht auf die Fassung des Göttlichen und des Guten gewiß nicht der Vorzug höherer Wissenschaftlichkeit zugestanden werden. Was aber die Einzigkeit Christi anbelangt, ist er consequenter als diese speculative Theologie. Reichter aber als nach diesen beiden Ansichten erhält sich noch etwas von Religiosität in der Weise des gemeinverständigen Rationalismus.

Wenn entsprechend dem Bestreben unseres Verfassers eine gewisse Mitte eingehalten werden soll zwischen der Strauß'schen Fassung des christologischen Subjects, als des Collectivs der Gattung, und einer allgemeinen Idee menschlicher Vollkommenheit, so würde denn doch nur der eigentliche Gattungsbegriff des Menschen übrig bleiben, ob schon Herr Biedermann diese Fassung vor zwanzig Jahren als das armseligste Mißverständniß von sich gewiesen hat und sich auch jetzt das Ansehen gibt, eine andere gewonnen zu haben. Wir sagen dieß gar nicht deswegen, weil er auch jetzt das allgemeine Wesen des Menschen als dasjenige bezeichnet, was als Gottmenschheit zur Wirklichkeit geistigen Fürsichseins in der menschlichen Persönlichkeit kommen solle (S. 682). Allein was er als Gottmenschheit darstellt, ist in Wahrheit nur die Strauß-Feuerbach'sche Annahme, daß nur im endlichen Geiste das Absolute oder Göttliche zur Verwirklichung als Geist gelange, welcher Behauptung durch das Manöver der Hervorhebung von Mensch und Gott, als von Momenten eines einheitlichen Processes, ein speculatives Ansehen gegeben werden soll, während er doch selbst durchaus keinen bessern Grund dafür auführt als jene Andern. Etwas demjenigen, was man bei anderen Wesen unter dem Gattungsbegriff versteht, Aehnliches muß auch wirklich beim Menschen, oder in Hinsicht auf die endlichen Geister überhaupt, angenommen werden. Der Gattungsbegriff wäre jedoch, wenn das vorliegende

Problem in dieser Weise aufgefaßt werden soll, nicht eigentlich im Sinne der Nominalisten, sondern eher in dem der Realisten zu fassen, und dafür ließe sich, auch abgesehen von der uns hier beschäftigenden Frage, Manches anführen.

Von dem so gefaßten Gattungsbegriff würden die Meisten sich gefallen lassen, daß er in allen Arten und in allen Einzelnen realiter gegenwärtig oder immanent sei. Man würde sagen können, eben damit, daß er in jedem Einzelwesen als Grundbestimmung gegenwärtig sei, sei dieses ein Exemplar der bestimmten Gattung — Pflanze, Thier, Mensch und überhaupt Geist —, nicht einer andern, nicht Mineral u. dgl. Allein dann kommt die alte, von Aristoteles gegen Plato verhandelte Frage, ob die Allgemeinbegriffe — die Ideen — als von dem Einzelnen getrennt existirend angenommen werden dürfen. Das Gattungswesen könnte nämlich etwas sehr Reales sein und doch nicht getrennt von allem Besondern und Einzelnen existiren. Wer sich die Bedeutung dieser Frage recht klar macht, wird diese vom Einzelnen getrennte Existenz des allgemeinen Gattungswesens nicht zu behaupten wagen. Nur in den zugehörigen Einzelnen wird der Gattung eine wahre Wirklichkeit zugeschrieben werden können. Ob der Einzelnen viele oder wenige seien, ist für das Bestehen der Gattung nicht wichtig. Vor allen Einzelnen aber ist sie nicht als für sich existirend denkbar, und wenn die letzten Einzelnen aufgehört hätten, zu existiren, so würde auch das Bestehen der Gattung nicht festgehalten werden können. Diese Fassung des Gattungswesens würde auch der sogenannten Entwicklungshypothese der Naturforscher entsprechen. Auf diese Weise würde sich dann gewissermaßen eine Mitte einhalten lassen zwischen der abstracten Idee menschlicher Vollkommenheit und dem Collectiv der Gattung. Dieses Allgemeine existirte nur in den Einzelnen in wahrer Wirklichkeit, und die Einzelnen wären Exemplare der bestimmten Gattung nur durch diese Grundbestimmung ihres Seins. Der Gattungsbegriff selbst wäre, als Begriff, in Allen nur einer, wäre in jedem Einzelnen ganz, und es bestände in jedem Einzelnen in dieser Weise Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen, ohne daß alle Unterscheidung aufhörte. Nach der gemeinen Logik wird das Verhältniß der über- und der untergeordneten Begriffe zu einander und zuletzt zu den Einzelwesen in dieser Weise gefaßt. Dieß entspricht auch gewissermaßen den Formeln des Verfassers in Hinsicht auf den absoluten und den endlichen Geist. Jedenfalls könnte eine Fassung dieser Art leichter in das Gemeinbewußtsein eingehen als die von

Wiedermann aufgestellte, welche in dieser Gestalt gewiß nicht, nach jenem Ausdruck Zeller's, nach und nach durchsickern und zum „Vorurtheil“ der Gebildeten werden wird.

Allein was wäre damit gewonnen? Nichts Anderes als jenes längst Bekannte, daß der allgemeine Geist, das allgemeine Gattungswesen der Geister, nur in den Einzelgeistern eine reale Wirklichkeit habe, durchaus keine aber als in seiner Allgemeinheit für sich seiendes realiter geistiges Wesen, dem wirkliches Wissen und Wollen zukomme, — im Wesentlichen Alles wie im consequenten, unverhüllten Pantheismus. Und darin wäre diese Fassung noch offenerbarer unhaltbar als der gemeine Pantheismus, daß der so gefaßte allgemeine Geist zwar das eine Gemeinsame der endlichen Geister sein würde, aber nicht das eine Allgemeine der Welt im Ganzen. Wie wir nachgewiesen haben, daß der menschliche Geist durchaus nicht wesensgleich und wesenseins mit dem als Grund alles Endlichen gefaßten Absoluten sein könne, so wäre auch diese Abstraction eines Geistig-Allgemeinen nicht gleichermaßen das allgemeine Wesen des nicht-geistigen Seins. Von der theoretischen Seite wäre diese Fassung entschieden unbefriedigender als die gemeine pantheistische und dennoch ebenso unvereinbar mit den Interessen des religiösen und sittlichen Lebens.

In Hinsicht auf die Einzigkeit Christi aber verhielte sich Alles gleich wie nach der pantheistischen und der gemein-rationalistischen Ansicht. Das Gattungswesen müßte als noch augenfälliger allen Einzelgeistern einwohnend und zur Wesenseinheit mit ihnen verbunden anerkannt werden. Als Potenz und bei entwickeltem Geistesleben auch als Actualität wäre dieses Göttliche in jedem Menschen in Einheit mit dem Menschlichen gegenwärtig, in jedem Menschen wäre nach dem Maße seiner geistigen Entwicklung die Gottmenschheit verwirklicht. In jeder Beziehung könnte Christo zwar wohl die über alle Vergleichung höchste Bedeutung, aber nicht eine qualitative Einzigkeit zugeschrieben werden, und das Princip dieses gottmenschlichen Geisteslebens wäre nicht erst mit ihm, sondern bereits im ersten der Menschen in die Geschichte der Menschheit eingetreten. Auch ist bei der Fassung des Absoluten und Göttlichen in solcher Allgemeinheit, sei es in der Weise des Verfassers oder in der hier angedeuteten, nicht zu überschén, daß dasjenige, was mit den Bestimmungen der höher entwickelten geistigen Einzeleristenz zu dem Allgemeinen hinzukommt, den höhern Werth hat, — der zu hohem Wissen und aus-

gezeichneter Sittlichkeit fortgeschrittene Geist einen höhern als der nur noch als Potenz existirende, selbst wenn, nach der Analogie des Reines, alles zur höchsten Entwicklung Gehörende als Potenz schon vorhanden wäre. Ein nur in abstracter Absolutheit gedachter Geist wäre nicht vollkommenster Geist. Es läßt sich übrigens auch nicht zu begrifflicher Deutlichkeit erheben, wie in einem abstracten durchaus Allgemeinen alles Besondere und Einzelne auch nur in der Weise potenziellen Seins realiter enthalten sein könne, gesetzt, es dringe sich die Annahme auf, daß die concreteren Gestaltungen und höheren Bestimmtheiten aus einem sie in sich schließenden Princip herausgesetzt werden. Auf dem Gebiet der Naturbetrachtung, in der Metaphysik und in der religionswissenschaftlichen Betrachtung ziemte es wohl Allen, unsere gemeinsame Unwissenheit in den wichtigsten Fragen einzugestehen.

Eine Bedeutung, wie auch Herr Wiedermann sie für Christum ausmitteln möchte, ist nur denkbar, wenn er etwas Anderes war, als nach dieser Speculation angenommen wird, so daß sein Wesen und sein Werk nicht in die Weise und in das Maß des Allgemein-Menschlichen befaßt werden können. In die, wenn auch nicht ausschließlich, doch allzu überwiegend als theoretische Entwicklung gefaßte Aufschließung des Bewußtseins einer durchaus nicht anzuerkennenden Wesenseinheit des Menschen mit Gott ist die erlösende Wirkung Christi nicht zu setzen, wie er denn ein solches Bewußtsein bei seinen Jüngern auch nicht hervorgerufen hat. Höheres Wesen, höhere Kraft geistiger Lebenserweckung muß bei ihm angenommen werden, wenn man nicht der gemein-rationalistischen oder einer noch weniger vorzüglichen Ansicht Raum geben will. Nur unter dieser Voraussetzung ist es nicht schlechthin undenkbar, obschon auch dabei nicht eigentlich für uns begreiflich, daß er durch sein Thun und sein Leiden der wahre und einzige Erlöser der Menschheit sei. Eine von der allgemein-menschlichen verschiedene, mit Christo in die Welt eingetretene und von ihm auf die in gehörigen Rapport mit ihm gesetzten Menschen übergehende Wesenheit und Kraft haben ohne Zweifel die neutestamentlichen Schriftsteller angenommen und nach ihnen die Christenheit, auf dem Standpunkte der höchsten modernen Geistesentwicklung namentlich auch Schleiermacher. Da kann dann geredet werden von einem zuerst und einzig mit ihm in die geschichtliche Wirklichkeit hereingetretenen Princip. Aber dieses ist dann nicht von seiner Person zu trennen. Als reale, wirkende Kraft wird dieses Princip auch vom

Verfasser bezeichnet (S. 685. 687). Allein nicht ein Selbstbewußtsein, wie der Verfasser davon redet, konnte sich als solche Kraft erweisen, und nicht von einer solchen Bewußtseinsentwicklung sind die welthistorischen Wirkungen Christi ausgegangen, denn bei den Aposteln, bei der ersten, ja bei der ganzen Christenheit fand sich dieses Bewußtsein nicht.

Die neutestamentlichen Schriftsteller hatten unbestreitbar eine Ueberzeugung dieser hiermit angedeuteten Art von Christo. Eine wissenschaftliche Theorie darüber hatten sie nicht, und von der kirchlichen ist nicht zu behaupten, daß sie in allen Punkten haltbar sei. Allein bei dieser neu-speculativen finden sich gewiß nicht geringere Unzulänglichkeiten und nicht weniger Undenkbares. Die tiefsten Probleme hat eben kein Mensch noch zu lösen vermocht.

Es muß etwas Höheres bei Christo anerkannt oder die gemein-rationalistische oder die pantheistische Ansicht angenommen werden. Köhere Geister gehen dann zu noch roheren Vorstellungen fort, wie sie seit den französischen Encyclopädisten längst cursiren und wie der Amerikaner Vickers sie ausspricht — von einem geistig nicht hochbegabten, mehr betrogenen als betrügenden galiläischen Bauernpropheten. Die welthistorische Wirklichkeit des Christenthums aber wäre dann ein größeres Wunder als alle diejenigen, welche im Neuen Testament bezeugt werden. Besonnene Historiker würden zum Wenigsten sagen, wenn nur im Sinne dieser Speculation an Christum geglaubt worden wäre, so hätte sich gewiß keine christliche Kirche von einer solchen welthistorischen Bedeutung gebildet, und sowie diese Ansichten sich verbreiten, müsse die praktische Bedeutung derselben sich abschwächen.

C. Die christliche Heilsvermittlung.

Immer mehr genöthigt, uns sowohl in unserer Berichterstattung als in den Bemerkungen zu beschränken, wollen wir Beides noch gedrängter zu fassen suchen und bei jedem Punkte unmittelbar verbinden.

Ganz angemessen unterscheidet der Verfasser bei dem, was er das christliche Heilsleben nennt, den Heilsgrund, die eigentliche Vermittelung und das Heilsziel.

Schon haben wir uns veranlaßt gesehen, anzuführen, daß der Verfasser hier sagt: „Gott, als absoluter Geist, ist der ewige Grund des Heilslebens des Menschen durch alle Momente der creatürlichen

Vermittelung desselben hindurch.“ Die Heilswirkung muß auch wirklich, sobald Christus von Gott unterschieden wird, als auf ihren ersten Grund auf Gott zurückgeführt werden, schon im Auftreten und im Werk Christi selbst, nicht nur in der Durchführung der Erlösung. Und je mehr man Christum nur für einen Menschen ansieht, um so mehr muß man auf einen andern Grund zurückgehen. Dieser aber kann nur Gott selbst sein, nicht die Gottmenschheit.

Die Schwierigkeiten der Frage von der Bestimmung des menschlichen Willens durch Gott und doch auch durch sich selbst, welche wir in unseren Bemerkungen über die Freiheit berührt haben, lehren nun auf jedem Punkte der Heilsvermittlung wieder. Ja, sie treten hier um so mehr hervor, da eben in der Heilsvermittlung der göttliche Grund entschiedener hervorzuheben ist und sie doch erst in den zugehörigen Acten des menschlichen Ich vollständig durchgeführt ist.

Daß infolge der äußerst großen Schwierigkeiten der Sache besonders in diesem Theil der Lehre gegen die Formeln der älteren Theologen Manches eingewendet werden kann, weiß Jeder, der sich ernstlicher mit der genauen begrifflichen Fassung dieser Sachen beschäftigt hat. Schon haben wir aber nachgewiesen, daß gegen die Fassung dieses Verhältnisses im Allgemeinen, welche der Verfasser geltend machen möchte, sich nicht geringere Einwendungen erheben lassen als gegen die der älteren Theologen. Die Verächter aller Theologie wären jedoch zu erinnern, daß diese Fragen auch für die Philosophie von den wichtigsten sind und zugleich von denjenigen, die noch nicht allgemein befriedigend gelöst worden sind.

Der Verfasser hebt hervor, daß die aufs Strengste durchgeführte protestantische Lehre jede wahre Mitthätigkeit des Menschen zur Heilsverwirklichung ausschließe, was von gewissen Darstellungen allerdings gesagt werden kann. Mit dankenswerther Unparteilichkeit sagt er zugleich auch, daß die pantheistische Lösung des sich hier fühlbar machenden Widerspruchs nur eine scheinbare sei, weil sie das Problem der subjectiven Freiheit des endlichen Ich gegenüber dem absoluten Geistsein Gottes umgehe und den menschlichen Geistesproceß unmittelbar selbst als einen göttlichen fasse (S. 708). Es ist denn zu sehen, ob er selbst eine wahrhaft genügende Lösung gebe.

Wie zu erwarten war, kommt er auch hier mit der Formel, daß in dem Proceß, in welchem der Zwiespalt zwischen der natürlichen Bestimmtheit und der göttlichen Bestimmungserfüllung gelöst werde,

die Absolutheit des Geistes oder des Göttlichen einer= und die natürliche Bestimmtheit der endlichen Individualität andererseits nur Momente des einen persönlichen Geistesprocesses im Menschen seien (S. 709). Die oben angeführte angebliche Lösung der Antinomie zwischen Determinismus und Indeterminismus wird hier nicht stärker herausgestellt, indessen doch die Unterscheidung der Momente so hervorgehoben, daß er von jedem besonders und darauf hin von ihrer Einheit handelt.

Zuvörderst wird gesagt, die Absolutheit des Geistes erweise sich als die wirkende Kraft der Selbstbestimmung des menschlichen Ich. Dieß sei Wirksamkeit Gottes im Menschen. Und nur kraft der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im endlichen, niemals kraft der eigenen subjectiven Endlichkeit, als die des endlichen menschlichen Ich, komme der Act wirklicher Selbsterhebung des Ich über den Zwiespalt zu Stande (S. 710). Dieß werden die nicht einem oberflächlichen deistischen Rationalismus huldigenden Theologen nicht bestreiten. Wird aber damit dem menschlichen Ich eine wahre eigene Activität bewahrt? Kant und Fichte hätten dieß nicht gefunden. Jedenfalls kann die Augustinisch-Schleiermacher'sche Theologie mit diesen Sätzen ganz zufrieden sein. Schleiermacher spricht nichts Härteres aus. Nur dadurch, daß die Gnadenwirkung nicht als von außen an den Menschen kommende Act gefaßt werde, ist die wirkliche eigene Activität des Einzelnen nicht gesichert, wie der Verfasser meint. Oder vielmehr, der Verfasser würde bei den hier angeführten Worten ebenso sehr als die kirchlichen Theologen die Gnadenwirkung als eine dem einzelnen Menschen von außen, von etwas, das nicht das Ich selbst ist, kommende fassen, wenn er Gott als realiter vom Menschen verschieden auffaßte. Räumliche Außerlichkeit der Hergänge wollen auch die kirchlichen Theologen nicht lehren. Nur inwiefern der Verfasser das Göttliche in seiner uns nun genugsam bekannten Weise vom ersten Augenblick des individuellen Daseins des Menschen an aufsaßt als das eigene Wesen desselben constituirend — und das ist der Sinn auch des hier gebrauchten Ausdruckes, daß es Moment sei in diesem Proceß der Heilswerklichkeit im Menschen — nur insofern würde die Gnadenwirkung in keiner Weise dem Menschen von einem Andern kommen, als er selbst ist. Nach dieser Fassung wäre allerdings die Bestimmung von Anfang an die eigene des Menschen, aber doch nur nach demjenigen in ihm, was nicht seine Bestimmtheit als Einzelwesen, sondern was sein allgemeines Wesen ausmachen soll

Wie kann aber das wirklich individuirte endliche Wesen selbst das Allgemeine sein, nicht nur durch Unterordnung unter und Hingabe an dasselbe sich mit ihm in Uebereinstimmung setzen? Und es handelt sich bei dieser ganzen Frage um die Selbstbestimmung eben des individuirten und für sich bestehenden menschlichen Willens. Den Satz aber werden die Theologen nicht verwerfen, daß jede Erhebung des natürlichen Ich zur wirklichen Freiheit als Geist zugleich Wirksamkeit der göttlichen Gnade im Menschen sei (S. 710).

Wo der Verfasser vom menschlichen Moment im Heilsproceß redet, soll natürlich ebenfalls das innere Verhältniß beider, nach welchem sie eins seien, aushelfen, um neben der absoluten Wirksamkeit der Gnade für einen wirklichen Act des Ich Raum auszumitteln. Zuerst wird dann von der Bekehrung gehandelt und die Buße als die negative, der Glaube als die positive Seite des Hergangs gefaßt. Dieß sollen Acte des Ich sein, und zwar vom menschlichen Moment in ihm ausgehende. Das menschliche Moment im Gegensatz zu dem göttlichen im Ich könnte aber doch nur die „natürlich bedingte Subjectivität“ sein. Allein dieser muß, wie angeführt worden ist, die Kraft solcher Selbstbestimmung kommen von der Absolutheit des Geistes. Ist denn, nochmals erlauben wir uns diese Frage, damit besser als in der Kirchenlehre die Möglichkeit wirklicher eigener Activität des Ich ausgemittelt? Offenbar nicht im Mindesten. Die Momente im Wesen des endlichen Geistes stellen sich, wenn ihnen realiter verschiedene Acte zukommen sollen — und deren werden ihnen beigelegt, nicht nur ihrer Einheit — als in einem ganz ähnlichen Verhältniß zu einander stehend dar wie persönlich gefaßte göttliche und menschliche Acte. Es bleibt bei der Darstellung des Verfassers ebenfalls nur ein Unterschied von Gesichtspunkten, wie er dieß von der kirchlichen Lehre sagt. Die Schwierigkeiten der Vorstellung, daß persönliche göttliche Wirkungen auf den Menschen übergehen, durch welche in diesem Kräfte entbunden oder ihm mitgetheilt werden, sind nicht größer und unbegreiflicher. Diese letzten Bemerkungen gelten für die Heilsvermittlung überhaupt, bei welcher nur durch dieses Spiel der Momente Alles erklärt werden soll, hingegen nicht davon gesprochen wird, daß der endliche Geist Gott gegenüber sich selbst bestimme und nicht von Gott bestimmt werde.

Der Glaube dann wird definiert als „das Sichselbstausschließen des Ich für den sich ihm anschließenden Gott“ oder „für das objec-

tiv sich ihm aufschließende göttliche Heilsprincip“. Dieß sei die *fides qua creditur*. Die *fides* aber, *quae creditur*, das Object des christlichen Glaubens, bestimmt der Verfasser als „das in der Persönlichkeit Jesu Christi als religiöse Lebensmacht in der Geschichte der Menschheit aufgeschlossene Princip der Gottmenschheit [doch wohl dasselbe, was eben Heilsprincip hieß] — für einen jeden Einzelnen in derjenigen Bewußtseinsform, in welcher ihm jene objective weltgeschichtliche Offenbarung desselben in Jesu historisch vermittelt und zum eigenen Bewußtseinsgehalt geworden ist“ (S. 715). Dieses Object des Glaubens soll aber mit keiner einzelnen historisch fixirten Lehre identisch sein, so daß das Annehmen, das Glauben dieser Lehre als „Rechtgläubigkeit“ die unerläßliche Bedingung der wirklichen Heilsaneignung wäre. Dieß Letztere wird allerdings nicht durchaus verworfen werden dürfen. Allein bei der Reformbewegung in der Schweiz ist schon längst die Parole ausgegeben worden: „Keine Dogmatik mehr, kein Bekenntniß“, oder, wie das Programm des Christianisme libéral für die französischen Cantone sich ausdrückt: „Religion ohne Katechismus, Cultus ohne Mysterien, Sittenlehre ohne Theologie, Gott ohne System“. Biedermann indessen will ein System, und zwar, wie man an manchen hier angeführten Proben gesehen hat, ein sehr complicirtes, abstrus scholastisches. Praktisch hingegen verhält auch er sich ziemlichernmaßen ähnlich. Diese Theologen wollen denn bei, so zu sagen, vollständiger Verwerfung der Lehre und des Bekenntnisses der Reformationkirche nichtsdestoweniger Geistliche der bisherigen Landeskirche sein. Und doch sind, wie Strauß längst ausgesprochen hat, die Differenzen ihrer Lehre und derjenigen der protestantischen Kirchen größer als die zwischen diesen und der katholischen. Das Allgemeine seiner speculativen Dogmatik betrachtet aber auch Biedermann selbst als eine Lehre, die ihrem Wesen nach, wenn auch nicht von Allen der wissenschaftlichen Form nach, geglaubt werden solle.

Er nennt es dann einen bei der vorstellungsmäßigen Fassung des Glaubensobjects nicht zu entfernenden Hiatus, daß der Glaube ein dem Subject als andere Person und deren Werk äußerlich gegenüberstehendes Object haben und doch zugleich die subjective Aneignung desselben zum eigenen subjectiven Lebensprincip selbst sein soll. Dieser Hiatus soll sich denn aufheben in der reinen Fassung des Heilsprincips. Der Act des subjectiven Sichselbstausschließens des Ich für die objectiv sich ihm aufschließende Absolutheit des Geistes soll eben dadurch, daß er sich im Ich vollzieht, die Subjectivirung derselben zum

neuen eigenen persönlichen Lebensprincip sein, da sie dem Ich schon vorher als sein wahres Geistwesen immanent gewesen und nur seiner natürlichen Subjectivität gegenübergestanden (S. 716). Und allerdings fällt der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven dahin, wo es sich nur um eine im Innern des Subjects vor sich gehende Entwicklung handelt. Wenn aber Gott und Christus als auch außerhalb des eigenen subjectiven Geisteslebens seiend anerkannt werden, so bleibt das Verhältniß im Wesentlichen, wie es nach der kirchlichen Lehre gefaßt wird. Und allen Gegensatz des subjectiven Bewußtseins und des diesem als Object gegenüberstehenden Seins leugnet doch der Verfasser nicht.

Wie man es bei einer Doctrin, die kein realeres und höheres Sein des Göttlichen und Guten anerkennt, als das in der vollen Entwicklung des endlichen Geistes sich realisirende, und von der wir annehmen sollten, daß sie die Hebung des Zwiespalts zwischen natürlicher Bestimmtheit und wahrer Bestimmungserfüllung des Menschen nicht am wenigsten in eine vollkommene ethische Entwicklung setze, — wie man es nicht erwarten sollte, erklärt sich nun diese Theologie doch ganz entschieden für die protestantische Formel der Rechtfertigung allein durch den Glauben (S. 717). Dem göttlichen Moment komme die Heilswirkung zu, dem menschlichen die Heilsaneignung. Und allerdings nicht ohne Grund wird diese Aneignung vor Allem als Act des Glaubens gefaßt. Eine weiter gehende Thätigkeit im Verhältniß zu Gott wird man bei tiefer gehender Fassung dieser Sachen dem Menschen wirklich nicht zuschreiben können, als eben das Annehmen des dargebotenen Heils. Von Verdienst im Verhältniß zu Gott kann überall nicht im Geringsten die Rede sein und am offenbarsten nicht bei der Theilhaftigkeit an der dem Einzelnen von Gott kommenden Hülfe, um seiner Sünde loszuwerden. Dabei ist nur an das Minimum von Selbstthätigkeit zu denken, die beim Annehmen einer Gnadenerweisung stattfinden muß. Ja auch die Entstehung des Glaubens selbst wird von der Kirchenlehre als eine Wirkung des heiligen Geistes dargestellt und muß nach dieser Theologie ein Moment sein in dem, was sie Offenbarung und Selbstverwirklichung des absoluten Seins in der religiösen Freiheit nennt. Sowie aber auch nur ein Minimum menschlicher, von Gott gewirkter Thätigkeit eintritt, findet eine gewisse Einheit beider Thätigkeiten statt oder nach dem Ausdruck des Verfassers beider Momente.

Die Rechtfertigung wird dann bestimmt als mit der Sub-

jectivirung des Heilsprincips eintretender Heilszustand, als sich verwirklichendes Heilsleben wahrhaft geistiger, den factischen Zwiespalt des natürlichen Ich mit seiner Bestimmung aufhebender Selbstbestimmung des Ich, doch gefaßt als eine der Endlichkeit des Ich transcendente Gnadenwirkung (S. 718). Gegen das Wesentliche dieser Fassung hat Referent nichts einzuwenden. Eine Gerechtsprechung als Uebertragung fremden Verdienstes weist der Verfasser aufs Bestimmteste ab. Und daß er nicht nur passivisches gläubiges Annehmen der göttlichen Gnadenwirkung, sondern eine entsprechende Selbstbestimmung als wesentlich dazu gehörig hervorhebt, halten wir für entschieden verdienstlich. Das ist dann aber bereits nicht mehr eine Rechtfertigung durch den, lieber möchten wir sagen im Glauben allein, gesetzt, diese Entwicklung entscheide sich hauptsächlich in der Entstehung des Glaubens. Diese Selbstbestimmung ist bereits ein Thun, zunächst ein inneres, das aber je nach Möglichkeit auch in eigentliche Werke hervortreten wird. Und gesetzt, die besonnenen Theologen haben die wesentliche Zugehörigkeit solchen Thuns zu der vor Gott als wirklicher Zustand oder Beschaffenheit geltenden Gerechtigkeit stets anerkannt, so würde und wird doch die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben häufig aufs Schlimmste angewendet. Auch bei diesen Reformtheologen kommen bisweilen in dieser Hinsicht bedenkliche Aeußerungen vor, wie z. B.: „Sobald der Mensch Gott haben will und ihn mit aufrichtiger, bußfertiger Gesinnung sucht, so hat er ihn und ist versöhnt mit ihm.“ Und: „Bei allen Mängeln unserer Werke haben wir stets die Botschaft: dir sind deine Sünden vergeben, sobald wir sagen können: Herr, du weißt, daß ich dich dennoch lieb habe“ ¹⁾. So leicht machen es sich doch die Pietisten und Alt-Orthodoxen nicht. Die einseitige Anwendung des Ausdrucks „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ wird auch ungleich schlimmer bei der so sehr der Welt und ihrer Lust zugekehrten Gesinnung so vieler Freunde dieser Ansichten. Unser Verfasser gibt jedoch im vorliegenden Werke keine directe Veranlassung zu solcher Einseitigkeit. Eine Rechtmachung durch Mittel, die dem eigenen Geistesleben des Menschen äußerlich bleiben, hat denn auch Referent nie in Schutz nehmen können. Vielmehr hält er dafür, erst wenn, und zwar durch die Wirkung der göttlichen Gnade, das Sein und Thun des Menschen gut und gerecht geworden sei, könne er vollständig gerechtfertigt sein vor Gott.

¹⁾ Zeitstimmen, X, 17.

Als reale Folge des Gnadenactes der Rechtfertigung nennt der Verfasser die Sündenvergebung und die Versetzung in die Kindschaft Gottes (S. 719). Die Erstere bestimmt er als die reale Aufhebung der göttlichen Sündenstrafen, die mit dem in Buße und Glauben subjectivirten Heilsprincip und durch dasselbe unmittelbar im geistigen Sein des Ich eintrete und von diesem aus auch mittelbar, in ethischer und natürlicher Vermittelung, sich über sein ganzes natürliches Sein erstrecke. Bei diesem Ausspruch kann nicht wohl an etwas Anderes gedacht werden als an eine Veränderung im religiösen Bewußtsein, vermöge welcher die Uebel nicht mehr als Strafe empfunden werden. Wir wissen auch sehr gut, auf was für einen nicht geringen Vorgänger er sich für diese Auffassung berufen könnte. Daß aber dieß wirklich seine Meinung sei, ist deutlich genug angedeutet, da ferner gesagt wird, die Strafe sei real aufgehoben, wenn das Ich sich thatsächlich in die durch die Sünde verscherzte Lebensübereinstimmung mit Gott versetzt finde (S. 720). Auch die äußerlich nachwirkenden bösen Folgen der Sünde seien als Strafen aufgehoben, sofern sie nicht mehr den innern Frieden mit Gott ausschließen (S. 721). Man soll auch nicht sagen, wie wir schon gehört haben, nach dieser Lehre würde der Mensch sich seine Sünde selbst vergeben. Jedenfalls nicht willkürlich. Es müßte ja, bevor man sich der Vergebung für versichert hielte, zuerst das Bewußtsein der realen Lebensübereinstimmung mit Gott zu Stande gekommen sein in einer ethisch-religiösen Entwicklung, nicht dadurch, daß man sich überredete, Jeder sei gut genug, denn er sei eben, was er sein könne, wie Feuerbach dieß ausgesprochen hat. Nach unserm Verfasser sollte die Sünde wirklich aufgehört haben, wenn man sich der Vergebung getrösten will. Und daran hat er Recht, daß man nicht meinen soll, bloß durch ein theoretisches, angelerntes Fürwahrhalten bestimmter Glaubenslehren werde man der vor Gott geltenden Gerechtigkeit theilhaftig. Eine gebiegene Moralität wird von einer solchen Auffassung der Sündenvergebung nicht Schaden leiden. Doch noch gewisser ist es, daß durch die ganze Fassung der Strafe, wie sie bei der Grundansicht des Verfassers festgehalten werden muß, nämlich daß keine andere angenommen wird als die, welche man sonst die natürliche nennt, die Folgen, welche das Böse im gegenwärtigen Dasein zu begleiten pflegen, — daß dadurch die sittlichen, staatlichen und socialen Interessen in hohem Grade gefährdet werden. Die niedrigen Triebe bedürfen einer Repression durch die Furcht. Auf die Gefahr der natür-

lichen Folgen hin werden immer Viele das Schlechte wagen, und die innerliche Unbefriedigung empfinden nur die nicht sehr Schlechten.

Die in diesem Buche sich kundgebende, weit mehr aber noch die bei der gegenwärtigen Bildung ziemlich allgemein vorwaltende Geistesrichtung ist allzu sehr beherrscht vom Interesse des Wissens und der dadurch zu erreichenden Geltung. Durch das einseitige Wissen aber, auch wenn es richtiger wäre als im Ganzen das in dieser Speculation gewonnene, wird der Mensch nicht gebessert, sondern häufiger zum Bösen veranlaßt.

Es sollte uns, wenn wir der Sünde und der Vergebung derselben gedenken, auch nicht bloß und nicht am meisten darum zu thun sein, nur der Strafe zu entgehen, sondern vielmehr des Wohlgefallens Gottes wiederum theilhaftig zu werden. Für ein zarteres Gemüth hat es etwas Stoßendes, wenn bei der Vergebung der Sünde nur von der Erlassung oder Aufhebung der Strafe die Rede ist. Auch in diesem Buche, das doch nicht nur das Erzeugniß der ernstesten Gedankenarbeit, sondern auch einer ernsten Gesinnung ist, zeigt sich, daß bei derjenigen Bildung, zu welcher es gehört, das tiefere lebendige Bewußtsein der Schuld fehlt. Und von wem man dieß zu sagen berechtigt ist, dem darf auch gesagt werden, es fehle ihm das tiefere Bewußtsein der Pflicht. Ich weiß wohl, daß dieß eine schwere Anklage ist. Aber muß sich nicht schuldig fühlen, wer bei tiefster Erkenntniß und intensivster Empfindung der Pflicht sich der Verletzung derselben bewußt ist? Jedenfalls kömmt das Bewußtsein der Schuld in den Schriften dieser Partei nicht zum gebührenden Ausdruck und wird nicht durch dieselben angeregt. Daher fehlt denn auch gänzlich das Gefühl, gänzlich die Anerkennung eines Bedürfnisses der Sühne. Das Ich, lehrt Herr Biedermann, erfahre im subjectiven Befehrungsact, daß es über seine vorausgegangene ungeistige Selbstbestimmung hinausgehoben sei in die Uebereinstimmung mit sich selbst und Gott (S. 720). Damit scheint für diese Theologen die früher begangene Sünde alle Bedeutung verloren zu haben ¹⁾. Die Apostel hatten von diesen Sachen ein anderes Gefühl, und überall die tiefer erregten sittlich zarten Gemüther. Handelt es sich denn nur darum, daß die Sünde, das Unrecht sich nicht stets wieder erneuere, daß die Strafe erlassen, der Schuld nicht mehr gedacht

¹⁾ Ganz nach dem Goethe'schen Vers:

„Was vorbei ist, nicht bereu' es, schlagend an die wunde Brust.
Lebe nur ein beßres Neues und vergiß den alten Wust.“

werde, und nicht auch um Tilgung der Schuld, daß von unseren Vergehungen her nichts mehr an uns zu fordern sei? Wenn auch der, gegen den wir Unrecht gethan, nicht mehr daran denkt, muß nicht dennoch derjenige, welcher es gethan hat, immer wieder daran denken, wenn er insoweit sich gebessert hat, daß er bei wiederkehrender Gelegenheit es nicht wieder thun würde? Bedürfen wir denn nicht einer Sühne? Freilich liegt etwas Irrationales in der Sühne. Allein des Irrationalen, des nicht in durchaus correcte Begriffe zu Fassenden gibt es gar Vieles, nicht nur in der Mathematik. Will man sich denn doch nicht hieran erinnern lassen durch die unwiderlegbaren Gleichheiten der Eleaten? Kann man nicht das Irrationale vieler doch nicht ganz zu verwerfenden Sätze des Hegel'schen Systems einsehen?

Wo dann die Schuld erkannt und gebührend empfunden wird, da weist man nicht so fastidios ab, was die Apostel sagen von der Sühnungswirkung des Todes Christi, den sie unzweifelhaft als ein Opfer für die Sünde auffaßten, nicht nur als eine Aufopferung seines Lebens in der Durchführung seiner Lebensaufgabe. Wenn es nichts dieser Art gibt, so ist auch keine vollständige Vergebung möglich, keine vollkommene Hebung der Schuld. Daß man einer Sühne bedarf, ist um so augenfälliger, da selbst Herr Biedermann anerkennen muß, daß die Erhebung zur Uebereinstimmung mit Gott sich nie andauernd erhält, und nicht behaupten würde, daß sie selbst in den besten Lebensmomenten der Besten je vollkommen unser ganzes Sein und Thun umfasse.

Die Versetzung in die Kindschafft Gottes aber fällt nach dem Verfasser „sachlich“ zusammen mit der Wiedergeburt, als der göttlichen Begründung des wahren Lebensverhältnisses der gegenseitigen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Dabei sei die Wiedergeburt der Ausgangspunkt, aber nicht als ein einmaliges Ereigniß der Lebensentscheidung, auf welches dann die in eine Vielheit von Acten auseinanderfallende Heiligung folge, sondern als das in jedem einzelnen Act wahrhaft geistiger Selbstbestimmung diesen begründende Moment des Eintritts der Absolutheit des Geistes zur wirkenden Kraft geistiger Selbstbestimmung (S. 722). Allerdings hatten Schwierigkeiten an vielen dogmatischen Fassungen dieser Sachen, allein bei derjenigen des Verfassers würde in jedem Act wahren Geisteslebens der Mensch immer von Neuem wiedergeboren. Hat dieß nicht ebenfalls seine Unangemessenheit? Es entspricht indessen der Gesamtansicht, welche den einzelnen discreten Daseinsmoment auf

das Absolute bezieht, die Continuität der zeitlichen Existenz aber nicht sehr berücksichtigt, also über das bleibende Schuldbewußtsein sich erhebt undfolgerichtig dahin kömmt, über die immer wiederkehrende Sünde sich damit zu beruhigen, daß immer wieder eine solche Erhebung eintreten könne. Dieß ist jedoch eine nicht zu beneidende Eigenthümlichkeit, entspricht aber, wie gesagt, der dieser speculativen Theologie eigenen Fassung der Rechtfertigung durch den Glauben ohne in der Continuität des Daseins sich behauptende Befreiung von der Sünde.

Von den guten Werken wird gesagt, sie setzen die Subjectivirung des Heilsprincipes voraus, fließen aus der Gnade und seien kein Verdienen derselben (S. 724). Diesem Ausspruch wird kein besonnener protestantischer Theolog widersprechen. Die Darstellung macht jedoch auch hier den Eindruck, daß man geneigt sei, sich zu leicht über den Mangel derselben hinwegzusetzen, ohne den demüthigen Glauben der ältern Frömmigkeit, der ein so wirksames Gegengewicht bildete gegen die Consequenzen mancher einseitigen Sätze.

Abgesehen von der allüberwiegend pantheistischen Denkweise, die auch hier überall sich kundgibt, empfand übrigens Referent bei diesem Abschnitt im Ganzen mehr Befriedigung als bei manchem andern. Die Grundansicht aber wird überall festgehalten in ihrer Consequenz und in ihren Widersprüchen, welche eben die Auszeichnung dieses speculativen Denkens sein sollen.

Dieß gilt dann auch nicht am wenigsten von der Fassung der objectiven Heilmittel. Hier wird, wie erwartet werden mußte, alles, was magisch und mystisch genannt zu werden pflegt, abgewiesen und nur eine rationell-ethische und natürlich psychologisch sich vermittelnde Wirkung anerkannt (S. 726. 727). Zuerst in Hinsicht auf das Wort, sowohl das primäre der Schrift als das secundäre der Predigt, nicht weniger aber auch bei den Sacramenten, als sinnbildlichen Darstellungen des Heilsprincipes und zugleich als Zusicherungen (signa und sigilla), aber nur im Sinn natürlich ethischer Vermittelung substantiell göttlicher Wahrheit (S. 729). Die Taufe wird als sinnbildliche Darstellung des Processus der Wiedergeburt gefaßt, das Abendmahl als Gedächtnißhandlung dafür, „wie Jesus die in seiner Persönlichkeit geoffenbarte und der Menschheit als Gnadenbund aufgeschlossene Gotteskindschaft durch deren Hingabe in seinem ethischen Opferthode [offenbar im Sinne der Lebensaufopferung für einen allgemeinen ethischen Zweck] besiegelt habe“. Demnach ist auch hier nur an eine

ethische Wirkung zu denken (S. 731). Man meint, keines Opfers, keiner Sühne zu bedürfen für die Sünde, will also auch beim Abendmahl davon nichts wissen.

Das Gebet aber heißt das natürliche Medium für die Lebensgemeinschaft mit Gott. Der Form nach wäre es begründet in der psychologisch nothwendigen, indessen irrthümlichen Vorstellung eines persönlichen Verhältnisses zu Gott. Die Erhöhung bestehe in der psychologisch vermittelten Aufhebung der jeweiligen Hemmung. Die Erwartung äußerer Erhöhung aber sei ein fleischlich-pathologisches Moment des Unglaubens. Alle Fürbitte sei nur bei der Aufnahme dessen, für den gebetet wird, zum Moment der eigenen Lebensgemeinschaft mit Gott nicht Superstition (S. 733). Hier ist nicht deutlicher angezeigt, ob zur eigenen Lebensgemeinschaft desjenigen, für den gebetet wird, oder der Betenden. Im erstern Fall, wie man natürlicher verstehen würde, hieße die Fürbitte bei der Kindertaufe Superstition, — jedenfalls in Beziehung auf den, für welchen gebetet wird, alle Fürbitte, von der er nichts weiß. Alles durchaus entsprechend der Grundansicht von Gott und dem unabänderlichen Naturzusammenhang, — zugleich aber auch vorzugsweise bezeichnend für die entschiedene Unverträglichkeit derselben mit dem Bestande jeder der Namenswürdigen Religion beim weiblichen Geschlecht, bei den Kindern und dem Volk im Ganzen.

Die Kirche endlich wird bestimmt als Verbindung von Personen, welche durch das Band der christlichen Heilmittel (wie diese nach den gegebenen Andeutungen gefaßt werden) unter der „natürlich“ sich vermittelnden Einwirkung des christlichen Heilsprincips stehen. Gebildet werde sie durch die ethische Thätigkeit der Personen, die ihren Leib ausmachen. Doch wird auch hier das Absolute der jedem Moment immanente Grund sein sollen. Wahrhaft reformirt sei sie, inwiefern sie ihre jeweilige Glaubens- und Lebensform jederzeit in freier Entwicklung aus dem Grund des Evangeliums (wie dieses durch den jeweiligen speculativ-kritischen Pfarrer oder Schullehrer bestimmt wird), heraus gewinnen lasse. Aber auch im jeweiligen Moment würde von keinem gemeinsamen Bekenntniß in der Kirche die Rede sein sollen, denn es soll keine in dem Annehmen einer bestimmten Lehre bestehende Rechtgläubigkeit geben.

In der nach diesen Andeutungen vorzustellenden Weise hätte sich der Heilsproceß zu vollziehen.

In einem abgeschlossenen Systeme der Religionslehre kann es aber nicht vermieden werden, auch von dem Ziel und Abschluß des Entwicklungsprocesses zu reden. Das letzte Capitel hat denn auch die Ueberschrift: Das ewige Heilsziel. Die Eschatologie.

Hier wird jedoch, abweichend von der Behandlung in den andern Abtheilungen, die definitive Kritik der kirchlichen Lehre in die Darstellung der Speculativen selbst aufgenommen. Die Letztere wäre für sich allein zu kurz ausgefallen. Denn hier wird nicht sehr darauf ausgegangen, mehr Wahrheitskern aus den zu verwerfenden Schalen herauszuschälen, als Strauß gelten läßt.

Zuvörderst wird erinnert, die Fortdauer des menschlichen Ich nach dem Tode sei die allgemeine Voraussetzung der kirchlichen Eschatologie. Bei den neutestamentlichen Schriftstellern wurde sie allerdings bloß vorausgesetzt als allgemein zugegeben. In der kirchlichen Lehre hingegen ist sie das möglichst sorgfältig begründete erste Stück der Eschatologie.

Die Unsterblichkeit nun wird von Biedermann nach seiner söllichen, denn doch noch mehr nobeln als trotigen Offenheit aufs Entschiedenste verneint. Die Frage habe eine religiöse und eine anthropologische Seite. Von der erstern handle es sich darum, ob die Unsterblichkeit ein nothwendiges Postulat für die Realisirung der absoluten Zweckbestimmung des Menschen, von der andern, ob sie im Wesen des Menschen begründet sei. Beides wird durchaus verneint. Man habe meistens nicht Kraft und Muth genug, um die erste Pflicht der Wissenschaft — die des strengen Denkens — zu erfüllen. Das Schlußwort von Strauß, das Jenseits sei der eine, in seiner Gestalt als Zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden habe, sei ein gewichtig wahres Wort (S. 743). Nirgends erhebt sich der Verfasser zu einem Pathos der Leidenschaft wie hier. Denn selbst den bitteren Hohn spricht er aus ohne Affect, ohne Leidenschaft. Nach seiner Versicherung enthält das religiöse Bewußtsein und Interesse kein solches Postulat.

Den Beweisen für das Dasein Gottes gestand Biedermann die nicht geringe Bedeutung zu, daß sie zwingend führen auf einen absoluten geistigen Grund des Endlichen. Diejenigen für die Unsterblichkeit hingegen werden ungleich geringschätziger behandelt. Der historische spreche nicht für die Wahrheit der Vorstellung von der Unsterblichkeit irgend eines Einzelwesens, sondern nur für eine dem Men-

schengeist nothwendige Idee (S. 745), d. h. ein vorläufiges Innerwerden eines Inhalts, der zuerst in eine inadäquate Vorstellung gefaßt werde, aber in den wahren Gedanken Ausdruck zu fassen sei. Der kosmologische wird kurzweg als Phantasie taxirt. Der moralische stütze sich auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit, nach welcher die vollständige Vergeltung nach dem Tode eintreten müsse. Vergeltung soll zugegeben werden, aber nur im innergeistigen Verhältniß zwischen dem absoluten und endlichen Geist (S. 747), — im innersten Bewußtseinleben oder, wie die Berner-Reformer populärer sagen, in der innern Befriedigung oder Unbefriedigung, nicht in einem sonst günstigen und fördernden Zustande, und umgekehrt. Der teleologische, welcher daraus, daß die höhere Bestimmung des Menschen im Erdenleben nicht erreicht werde, auf unendliche Fortdauer schließt, wird damit abgethan, daß die höchste Lebensbestimmtheit als ewiges Leben nicht extensiv unendlich in der Zeitform zu fassen sei. Die moralische Bestimmung könne im zeitlichen Dasein erreicht werden, was nur eine fleischliche, sinnliche Auffassung der Bestimmung des Menschen in Abrede stellen könne (S. 748). Wie diese Speculation keine andere Vergeltung kennt als die im gegenwärtigen Weltlauf sich vollziehende, so will sie auch von keiner höhern sittlichen Entwicklung wissen, als die irdische ist, in welcher doch das Böse immerfort im Ganzen zum Wenigsten ebenso sehr sich erzeugt als überwunden wird. Das Wahre in dieser Beziehung sei, die Idee des ewigen Lebens in der absoluten Bestimmungserfüllung des Menschen durchzuführen. Was dieß bedeutet, werden wir bald sehen. Klar ist sofort, daß keine höhere Bestimmung anerkannt wird als die, welche man in einem dieser Speculation entsprechenden Leben im gegenwärtigen Dasein erfülle. Man sollte verstehen: keine andere, als diese Herren lehren und auch selbst erreicht haben. Stelle man dagegen die auf diese Sache bezügliche Lehre Kant's.

Demnach wird die Unsterblichkeit für religiös indifferent erklärt. Und von der anthropologischen Seite betrachtet soll sie durchaus nicht im Wesen des Menschen begründet sein. Das Subject der Fortexistenz könne nicht das einheitliche Lebensprincip des menschlichen Daseins sein, abstrahirt von diesem als Existenz für sich. Die Seele sei das in sich einheitliche geistige Realprincip des gesammten sinnlich-geistigen Lebensprocesses des menschlichen Individuums, entstehe zeitlich im Zeugungsproceß kraft der Wirksamkeit des absoluten Geistes im Weltproceß. Was aber entstehe, müsse auch vergehen. Wenn

Alles, was den Inhalt des wirklichen menschlichen Ich in seiner leiblichen Existenz ausmache, abgelöst würde, so bliebe nur ein abstract-sinnliches Schema übrig, nicht das wirkliche Ich in seinem concret-persönlichen Geistesleben. Doch wird Herr Biedermann nicht leugnen, wird jedenfalls nicht nachweisen können, daß nicht ein reales, substantielles Princip, wie er doch selbst die Seele bezeichnet, die zum leiblich-persönlichen Dasein gehörenden Elemente jetzt aufnehme in die Einheit der concreten Lebenserscheinung, jetzt sie ausstoße aus derselben, also sie beherrsche, nicht aus ihrem zufälligen Zusammentreffen resultire — als Concentus derselben, was vornehmlich in Beziehung auf den Gegensatz des Sinnlichen und des Geistigen schon Plato hervorgehoben hat. Auch hier muß ein substantielles Princip, von dem die Lebensthätigkeiten ausgehen, anerkannt werden, wie es sich auch mit seiner Individuation verhalten möge. Könnte dieses Reale, welches nicht bloß in den Lebensfunctionen besteht, sondern ihr Grund, ihr Ausgangspunkt und ihre Macht ist, sich denn nicht erhalten auch bei der Auflösung des Leibes, ähnlich wie bei dessen nie stillestehender Umgestaltung? Den Hergang können wir freilich nicht augenfällig vorzeigen, aber Herr Biedermann ebenfalls nicht den, welchen er annimmt. Wenn doch alle Verschiedenheiten der Naturbasis, die für das bei dieser Speculation angenommene Geistesleben auf anderen Weltkörpern vorausgesetzt werden müssen, die Wesensgleichheit desselben mit dem menschlichen nicht aufhebt, sollte denn das individuelle Wesensprincip des menschlichen Lebens so unabtrennbar an diese seine irdische Basis gebunden sein?

Man könnte erwarten, dem Ich als Geist werde die Fortexistenz zugeschrieben werden, wenn auch nicht der Seele ohne nähere Bestimmung. Es kommt aber darauf an, wie der Geist gefaßt wird. Wir haben nun schon längst vernommen, daß das Ich zuerst nur potenziell Geist sei und sich zu actuellem Geistsein zu entwickeln habe, und auch, daß dieß Letztere beim endlichen wie beim absoluten Geist in dem actus purus bestehe. Beim endlichen, potenziell geistigen Wesen würde dann das wirkliche Geistsein, wenigstens zunächst, als eine höhere Entwicklung und insofern als ein Zustand angesehen werden sollen. Und was bloß Zustand, bloß Entwicklungsmoment eines andern nicht unsterblichen Wesens wäre, könnte schwerlich unsterblich sein. Der Verfasser sagt auch ausdrücklich, wenn man dem Ich, insofern es wirklicher Geist geworden sei, eine Fortexistenz

für sich zuschreiben wollte, so käme diese nicht allen Menschen zu und keinem ganz (S. 752). Viele nämlich gelangen im leiblichen Dasein nie zu höherer geistiger Entwicklung und nach dem eben angeführten Ausspruch des Verfassers keiner ganz.

Der Unsterblichkeitsglaube soll denn nur die Bedeutung haben, daß sich für die Vorstellung darin das Moment des Selbstbewußtseins, endlicher Geist zu sein, ausdrücke, oder bestimmter das Bewußtsein des Gegensatzes von Geist und Natur, von jenem ihm zukommenden In sich sein im Unterschied von der Außerlichkeit des Naturdaseins und von der Bestimmung zum weltfreien Geistesleben oder zum ewigen Leben. Von diesem Letztern haben wir uns dann deutlich zu machen, worin es bestehen würde. Schon hier ist klar, daß jedenfalls in etwas, das nicht die individuelle Fortexistenz in sich schlösse.

Das ewige Heilsziel wird nun bestimmt nach seiner Subsistenzform als ewiges Leben, nach dem darin verwirklichten Verhältniß zu Gott als Kindschaft Gottes, und inwiefern es zuständliches Selbstbewußtsein sei, als Seligkeit.

Die Vorstellung fasse das ewige Leben als unendlich fort-dauerndes Leben. Der Begriff desselben sei aber das positive In sich sein im absoluten Sein, — der *actus purus* eines im absoluten reinen Sein positiv in und für sich seienden Geisteslebens (S. 754). Das Sein des absoluten Geistes oder Gottes sei das ewige Leben. Dem Menschen könne dasselbe nur zukommen nach dem Moment seines wirklichen Geistseins. Das Moment seines creatürlichen Daseins falle unter den Begriff des zeitlichen Lebens. Doch käme ihm das wirkliche Geistsein nicht in jedem seiner Daseinszustände nur vermöge der Wesensgleichheit des endlichen und des absoluten Geistes zu, sondern erst in einer bestimmten Entwicklung. Denn zuerst soll das Ich nicht wirklich Geist sein. Das wirkliche ewige Leben des Menschen sei der *actus purus* der Subjectivierung des an sich Ewigen, d. h. des „rein Geistigen“, zur persönlichen Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins, — sei die Kindschaft Gottes, als zum persönlichen Sein des Menschen verwirklichte Lebensgemeinschaft und Liebeseinheit des endlichen Geistes mit dem absoluten Geiste, — sei die Seligkeit, als in dieser Erfüllung seines absoluten Daseinszweckes auch absolut befriedigtes persönliches Ruhen des endlichen Geistes in Gott, worin seine ganze Erfahrung von der natürlichen Endlichkeit seines eigenen Weltdaseins außer Gott ihre Verjöhnung und Aufhebung habe (S. 755). Als höhere Entwicklung

und Erhebung des menschlichen Geisteslebens ist, was der Verfasser bei diesen Worten im Auge hat, keineswegs gering zu achten. Werden aber unbefangene Leser etwas Anderes dabei denken können als eben eine Erhebung des individuellen menschlichen Geisteslebens, in welcher dieses sich hingebt an das universelle Sein und Geschehen nach dessen allgemeiner, allbestimmender Gesetzmäßigkeit, bis zum Aufgehen in das Allgemeine und Ganze? In dieser Weise kann das Sein des endlichen Geistwesens sich zu einem actus purus zu sublimiren scheinen, in ähnlicher Weise, wie das absolute Sein als absoluter Geist dargestellt werden sollte, so daß dann Beides — das endliche und das absolute Geistsein — übereinstimmte und insofern gewissermaßen zusammenfiel, wie wir denn schon bei der Erörterung der Frage von der Freiheit hierauf geführt worden sind. Dabei müßte aber, wie schon oben bemerkt worden ist, der actus ebenso entschieden als substantielles Sein gefaßt werden, als das absolute und beim endlichen Geiste das ihm zukommende endliche Sein als actus gefaßt werden soll. Und wenn wir von dem ewigen und seligen Leben, wie es in dieser Weise für den Menschen sich verwirklichen möchte, so hoch denken sollen wie wir bei dieser Auffassung der Biedermann'schen Sätze dazu bereit wären, so müßte sich dabei denn doch unzweifelhaft erzeigen, daß eine wahre Ablösung stattfinde von allem Egoistischen, Unsittlichen, nicht nur eine theoretische Entwicklung, eine Erhebung im Gedanken — und daß die universelle Gesetzmäßigkeit gefaßt werde als culminirend und sich vollendend in dem, was man mit den Wörtern Sittengesetz und moralische Weltordnung bezeichnen will. Eine Gesetzmäßigkeit, wie wir hiermit anzudeuten suchen, vermögen wir uns aber nur zu denken als im höchsten Sinne des Wortes realstes Sein, wie denn überall wirkliche Gesetzmäßigkeit nur denkbar ist als Bestimmtheit eines Seins, — diese Gesetzmäßigkeit des absolut Geistigen aber nur als Bestimmtheit eines Seins von zwar unendlich vollkommenerer, jedoch im Wesentlichen ähnlicher Beschaffenheit, wie das wahrhaft geistige, besonders das wahrhaft sittliche Leben des Menschen ist. Diese Erhebung des zuerst nur als Potenz vorhandenen Geistigen würde dann die vollständige Wirkung der Gnade sein, das Eintreten der wahren Freiheit und zugleich die vollständige Selbstverwirklichung des absoluten Seins und die Rückkehr des absoluten Geistes im endlichen Geiste aus seinem Andern in sich selbst.

Noch führen wir an, daß der Verfasser ausdrücklich hinzufügt, das ewige selige Leben werde dem Menschen nicht zu Theil am Ende seines endlichen Thuns, als dessen Frucht, sondern nur in der An-

eignung der göttlichen Gnade durch die Vermittelung des Heilsprocesses. Nur im zeitlichen Proceß selbst würde es ihm zu Theil werden, wie es ja kein anderes Dasein für ihn geben soll, obschon als nicht eigentlich zeitliches, — eben in den Momenten dieser höchsten geistigen Erhebung, indem er, wie ferner gelehrt wird, seine eigene Endlichkeit, so weit sie die natürliche des creatürlichen Daseins ist, darin versöhnt und aufgehoben erfährt (S. 755). In solchen Lebensmomenten träte das ewige Leben jeweilen als Endziel ein, wie die Wiedergeburt sich dabei jedes Mal als Ausgangspunkt der einzelnen geistigen Bewegung wiederholen sollte. Im zeitlichen Daseinsproceß erzeugt sich aber im Ganzen die Beschränktheit und die Sünde stets ebenso sehr, als sie aufgehoben wird. Das wirkliche Dasein wäre immerfort an sich selbst ebenso sehr widergöttlich, als aufgehoben in das absolute Sein, welches das Göttliche sein soll. Was bietet denn diese speculative Theologie Anderes als jene Vollkommenheit im göttlichen Leben der Idee, in der jede Schranke, auch die, welche sonst das Böse heißt, nur Rehrseite einer Realität sein soll? jene Befriedigung darin, daß die Menschen zusammengekommen seien, was sie sein sollen? jene Zurückbeugung der zukünftigen Seligkeit in die Gegenwart, wobei jedoch das für nichtig erklärte Böse immerfort ebenso sehr als daseiend aus dem Proceß hervorgeht, als in demselben aufgehoben wird? Das aber haben Strauß und Feuerbach längst gelehrt, der Letztere aber ganz consequent auch, Jeder sei gut, sei, was er sein solle, denn er sei, was er sein könne.

Der Verfasser handelt aber noch von dem ewigen Heilsziel nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern für die Menschheit, vom Reich Gottes, als der Verwirklichung des göttlichen Endzwecks der Welt im Geistesleben der einheitlichen Vielheit der einzelnen Geister (S. 756). Dasselbe soll jedoch nicht gedacht werden als vollendeter Weltzustand am Ende des Weltprocesses. Die Idee des Reiches Gottes sei in Wahrheit gerade der Ausdruck für die absolute Realität im Weltproceß. Es sei der dem Weltproceß immanente, im Geistesleben der Menschheit sich realisirende absolute Endzweck des Welt-daseins der Menschheit in ihrer absoluten Bestimmungserfüllung. Daher wurde auch das königliche Amt Christi gesetzt in die Verwirklichung der fortgehenden Naturbeherrschung. In diesem einheitlichen Ganzen sei der Einzelne ein Factor. Der Weltzweck sei eins mit dem Weltgrund, die Selbstoffenbarung Gottes der absolute Grund und Zweck des gesammten unendlichen Weltprocesses endlichen Daseins. Das Reich Gottes sei die Welt selbst im Lichte des

absoluten Zwecks, — der Weltproceß die unendliche Offenbarung der Absolutheit Gottes in der Einheit aller Momente, — das ewige Ende der Welt die manifestatio gloriae Dei (S. 758).

Ist aber im zeitlichen Dasein dieser Zweck nicht in dem einen Zeit-Moment ebenso sehr erreicht als im andern? Was ist dann der Gewinn der Entwicklung? Gehört denn nicht jederzeit auch das Geringsste und Schlechteste zum Reiche Gottes, zur gloria Dei?

Nachdem der Begriff des ewigen Heilszieles gedankenmäßig erfaßt worden, fährt die Darstellung fort, könne nun die Phantasie-Anschauung der kirchlichen Eschatologie auf ihren Gedankenausdruck gebracht werden. Der Verstand müsse diese ganze Vorstellungsform auflösen. „Damit gehe dem vorstellenden Bewußtsein aber auch aller Inhalt derselben verloren“. Das verständige rationalistische Bewußtsein halte daher an der Unsterblichkeit fest. Das reine Denken hingegen vermöge, indem es diese ganz Vorstellung verwerfe, darin die Idee des Heilsziels zu erkennen und sehe auch die psychologische Nothwendigkeit der Ausprägung dieser Wahrheit in jene Form ein und lehre vernünftig damit umgehen. Dieß Letztere aber würde darin bestehen, daß man vor den Ungebildeten sich der kirchlichen Vorstellung gemäß ausdrücke, in dem Maße aber, wie Jeder dieses reinen Denkens fähig wäre, in der Weise desselben lehren würde. Demnach wird nun der angebliche Wahrheitskern der verschiedenen eschatologischen Lehrbestimmungen der Kirche angedeutet, derjenige der Unsterblichkeitslehre so, wie es oben angeführt worden ist, der vom Zustand nach dem Tode mit dem Ausspruch, daß das Ich nur als Geist Subject des ewigen Lebens sei. Das Ich soll durchaus nicht außer seinem Leibe existiren können, im Leibe aber nur als Geist des ewigen Lebens im oben dargestellten Sinne sich bewußt werden. Derjenige der Auferstehung: Subject der Seligkeit oder Unseligkeit sei nur das Ich als Geist, aber das Substrat und Organ des ewigen Lebens sei die Totalität des natürlichen Daseins des Menschen, — also, daß der Mensch eben nur im Leibe der Seligkeit theilhaftig werden könne während des leiblichen Lebens. Die Wahrheit der Lehre von dem mit der Wiederkunft Christi eintretenden Weltgericht und Weltende sei, daß Jeder den Maßstab seiner absoluten Werthbestimmung darin in sich trage, wie er das Princip des wahren, in Jesu geoffenbarten Geisteslebens in sich verwirkliche (S. 761). Bei solcher Umdeutung ist es denn doch vernünftiger, die ganze christliche Vorstellungsweise und auch den Namen „christliche Religion“ ganz zu beseitigen, wie man es mit den Wunderberichten und den zur neuesten

Denkweise nicht passenden geschichtlichen Thatsachen macht. Dieß wird denn auch geschehen, wie sich bereits zeigt.

Auch in diesem letzten Abschnitte, wie im ganzen vorliegenden Werke, ist eine mehr als gewöhnliche Denkfähigkeit und Denkarbeit nicht zu verkennen, und die edle Natur des Verfassers ist dem Referenten aus anderen Bewährungen noch besser als aus diesem Werke bekannt. Etwas Höheres aber erkennt er nicht an, als was in den Momenten der höchsten theoretischen und praktischen Geistesentwicklung des Menschen im gegenwärtigen Dasein zuweilen eintritt. Von dem, was er hier Subjectivirung des Ewigen, des rein Geistigen zur persönlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins nennt und auch Lebensgemeinschaft des endlichen mit dem absoluten Geiste, davon hat er längst gesprochen als von etwas, das im gegenwärtigen Dasein erreicht werde, und hat dabei auch erklärt, daß darüber hinaus nichts zu verlangen und zu erstreben sei ¹⁾. Doch behauptet er nicht, daß er selbst oder ein Anderer sich andauernd auf dieser Höhe des geistigen Lebens zu erhalten vermöge. Auch hier sagt er, daß kein Mensch „ganz“ Geist werde (S. 759). Und in einer sorgfältigen Arbeit hat er vor ebenfalls längerer Zeit gesagt, der Kampf, das Arbeiten und Ringen mit der stets anklebenden Sünde, in deren Ueberwindung das ewige Leben bestehe, gehe fort durch das ganze zeitliche Leben ²⁾. Nur in den besten Momenten unserer geistigen, und wohl vorzugsweise der sittlichen, nicht der theoretischen, Lebensentfaltung würde nach dieser Theologie der Mensch sich zu dem gotteinigen Leben erheben. Weit- aus häufiger würden sich jedoch auch die Besseren auf einer sinnlichen Daseinsstufe befinden. Anders ist es im gegenwärtigen Dasein kaum zu hoffen. Dennoch soll an eine höhere Entwicklung nach der Auflösung des Leibes nicht zu denken sein. Inwiefern der Einzelne momentan diese Stufe erreichte, hätte er jetzweilen seine Bestimmung erfüllt. Und in allen solchen Daseinsmomenten aller endlichen Geister zusammen würde der ganze Weltzweck verwirklicht. Alles auf niedrigeren Stufen Zurückbleibende würde nur Basis und Vermittelung dieser Zweckverwirklichung sein, nicht nur im Naturdasein, sondern auch im menschlichen. Ist denn dieß — wir erlauben uns diese Wiederholung — ist es etwas wesentlich Anderes als jene Weltanschauung von Strauß und Feuerbach? Jedenfalls wären Alle, die im gegenwärtigen Leben nicht zu diesem gottgeeinten Leben gelangen, ganz davon ausgeschlossen, und zwar, da das endliche Dasein nach einer undurchbrechbaren naturgesetzlichen Ordnung verlaufen, die Naturgesetzlichkeit

¹⁾ Kirche der Gegenwart, 1849, S. 169. — ²⁾ Zeitstimmen, IV, 197.

aber dem Inhalte nach mit dem allmächtigen Willen Gottes identisch sein soll, wären sie nicht weniger als nach Augustin und Calvin ausgeschlossen — reprobati — nach göttlicher Verordnung.

In manchen wichtigen Punkten meinen wir gezeigt zu haben, daß gegen die logische Richtigkeit dieses reinen Denkens, dieses reinsten Gedankensausdrucks, sich wohl ebensoviel einwenden läßt als gegen die Vorstellungen der kirchlichen Theologen, daß also die Prä-tension allerhöchster Wissenschaftlichkeit billig herabgestimmt werden würde. Hier erlauben wir uns nun noch die Bemerkung, daß durch die Behauptung der Wesenseinheit mit Gott das eitle Selbstgefühl auf eine praktisch in hohem Maße schädliche Weise gesteigert und zugleich durch dieses Leugnen einer höhern Bestimmung, als im gegenwärtigen Dasein die Bessern erreichen, das sittliche Bewußtsein herabgestimmt, die höhere sittliche Bestrebung gelähmt werden muß. Dieß sind naturgesetzliche, fast unvermeidliche Wirkungen selbst der richtigen Fassung dieser Doctrin, nicht zu reden von denjenigen, die sie, oberflächlich und unrichtig gefaßt, bei gemeinen Naturen unfehlbar und thatsächlich hat. Um dieses einen Vorzugs willen, daß sie höhere Aspirationen erweckt, ist nicht bloß die neutestamentliche Lehre ein reineres und göttlicheres Evangelium als dasjenige, welches diese Speculation verkündet, sondern schon die Platonische Philosophie und in der neuern Zeit, wenigstens in praktischer Hinsicht, die Kantische.

Dessenungeachtet sind wir weit entfernt, in Zweifel ziehen zu wollen, daß der Verfasser selbst in Hinsicht auf das Sittliche, ja, abgesehen von seinem Verhalten zu den Bedürfnissen des Volks im Ganzen, auch auf das Religiöse auf einer Stufe stehe, die nicht für niedriger zu achten sei als die von Vielen unter denen, welche an der kirchlichen Lehre festhalten. Selbst bei seinen Formeln von der Einheit mit Gott und vom ewigen Leben schwebt ihm ohne Zweifel etwas vor, das keineswegs unbedingt gering zu achten ist. Allein dieses in jeder Weise für uns nicht vollständig Faßbare, wenn auch nicht ganz Abzuweisende, stellt sich weit mehr imponirend dar und ist gewiß praktisch heilsamer in der Weise des intensivsten Gefühlslebens der Mystiker, ist ansprechender in den Formeln von Jacob Böhme und in den Versen des Angelus Silesius. Das für den Verstand nicht zu Bewältigende, dessen es überall so Vieles gibt, wird wenigstens zum Theil nicht ganz unrichtig im Gefühl erfahren. Und die das tiefe Gefühl erregenden symbolischen Darstellungen haben einen nicht geringern Werth als die abstrusen Begriffsformeln solcher Speculation.

Noch einmal wollen wir hervorheben, daß bei vorzüglichen Na-

turen, wie der Verfasser sich auch in diesem Werke kenntlich macht, wenigstens in Verhältnissen, die vor gefährlichen Versuchungen sicher stellen, sich bei solchen Ansichten eine nicht gering zu achtende Moralität behaupten kann. Gewiß aber werden die nicht infolge langer scholastischer Gewöhnung und Rechthaberei bis zu eigentlicher Befangenheit dafür Eingenommenen sich nicht überzeugen lassen, daß diese Doctrin im Allgemeinen der Moralität zuträglich sein und daß nach derselben eine des Namens würdige Religiosität unter dem Volk bestehen könne. Für uns ist es nicht recht zu begreifen, wie Männer von solcher Einsicht und solchem Charakter Ansichten dieser Art unter dem Volk können zu verbreiten suchen. Denn daß es nur um der Wahrheit willen geschehe, weil man nichts wolle an sich kommen lassen von der unredlichen Klugheit der exoterischen Lehren neben den esoterischen, das sollte uns der Verfasser nicht zu häufig entgegenwerfen mit jenem Pathos der Wahrheitspflicht in der offensten Bestreitung der Unsterblichkeit. Denn er selbst und noch weit mehr seine Freunde und Schüler halten thatsächlich diese Praxis ein. Was der Verfasser (S. 759) „vernünftig mit der Vorstellung umgehen“ nennt, oder „die Vorstellung als natürliche allgemeine Form des Glaubensbewußtseins gelten lassen, während man anders denkt“ (S. 646), — das ist nichts Anderes als das Bestehenlassen derselben in der exoterischen Behandlung, während sie verworfen wird in der esoterischen. Und diese Condescendenz ist auch dankenswerth, da, wie der Verfasser wiederholt ausspricht, in der Religion ihrem Wesen gemäß die Vorstellung die natürliche, psychologisch nothwendige und allgemeine Form des Bewußtseins ist und „mit der Vorstellung dem gemeinen Bewußtsein auch aller Inhalt derselben verloren geht“ (S. 758). Auch wenn diese Fassung der religiösen Wahrheit begrifflich weit weniger bestreitbar wäre, als sie es, in den wichtigsten Punkten ist, sollte bedächtiger verfahren werden, Beides, in den Druckschriften und in der Weisung und Richtung, die thatsächlich den Theologie-Studirenden gegeben wird. Denn in dieser Form kann die speculative Erkenntniß nicht, nach der längst sehr klug von Zeller gegebenen Weisung, „allmählich durchsichern und zum Vorurtheil der Gebildeten werden“. Nur in der gemein-rationalistischen und der im Wesentlichen auf diese zurückkommenden Weise der „Zeitstimmen“ kann die Ansicht in das gemeine Bewußtsein eingehen und zum Vorurtheil werden, vornehmlich als ziemlich naturalistische Weltansicht, als Festhalten an einer allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit, die auch im Moralischen zum

Determinismus wird, bei Vielen als religiöser Nihilismus und eigentlicher Atheismus. Was ins gemeine Bewußtsein eingeht und zum Vorurtheil wird, sind Sätze wie die, „daß Gott nirgends sei, daß nach dem Tode die Seele ganz und gar nichts sei; daß es keine andere Vergeltung gebe als die der natürlichen Folgen im gegenwärtigen Dasein, auf welche es gewandte und kräftige Leute gar oft mit Erfolg ankommen lassen; daß die Erwartung äußerer Gebetserhörnung pathologisches Moment von Unglauben, Fürbitte, wo sie nicht zur unmittelbaren gegenseitigen Erregung diene, Superstition sei; daß es keiner Sühne für die Sünde bedürfe und dieser Lehrtropus zu beseitigen sei“ u. dgl. m. Ueberhaupt muß es in dieser Beziehung gehen wie bei dem höflich abgewiesenen Sollicitanten: „er hört von Allem nur das Nein“. Diese höchst speculativen Ja können die Leute nicht verstehen.

Die das Lesen des Buches ungemein erschwerende Anordnung, nach welcher die biblische, die kirchliche und die principiell und systematisch kritisch-speculative Lehre jede abgesondert von den anderen dargestellt wird, ist denn auch ein wahrer Vorzug des Werks. Denn auf keine andere Weise hätte augenfälliger dargelegt werden können, daß für das Volk diese speculative Lehre durchaus unzulänglich, die kirchliche nicht in allen ihrer Formeln zu urgiren, die einfach biblische aber die allein passende ist.

Ungeachtet aller Bemerkungen aber, die wir über Manches uns erlaubten, halten wir dieses Buch für eine sehr bedeutende Erscheinung. Wie wir gleich im Anfang sagten, ist es eine äußerst reichhaltige und höchst sorgfältige Arbeit und ein Beweis ungewöhnlicher Denkanstrengung. Vor zehn Jahren wäre es vielleicht in Deutschland nicht sehr beachtet worden; jetzt wird man es nicht übersehen. Wie es zwischen der Glaubenslehre Schleiermacher's und der Dogmatik von Strauß gewissermaßen eine Mittelstellung einnimmt, so würde Referent sich nicht wundern, wenn es mit diesen für wichtiger angesehen würde als manche andere dogmatische Arbeiten der neuern Zeit. Referent hält den Standpunkt und die Behandlung nicht für richtig und die Bestrebungen des Verfassers und der ganzen Partei für höchst unerwünscht in Hinsicht auf das religiöse und sittliche Leben im Allgemeinen. Es gäbe andere Wege, um das Wesentliche der biblischen Religion mit dem Unabweisbaren der Bildung unserer Zeit allmählich in Uebereinstimmung zu setzen. Und er glaubte, ungeachtet gewisser Warnungen, wie auch S. VII eine ausgesprochen ist, es wagen zu sollen, der ziemlich stark sich kund-

gebenden Prätenſion allerhöchſter Wiſſenſchaftlichkeit entgegenzutreten, nicht um ſich ſelbſt eine Bedeutung zu geben, ſondern aus dem Grunde, weil eben dieſer Schein, mit dem die Reform-Theologen in der Schweiz, vielleicht auch ihre Geiſtesverwandten in Deutschland, abſichtlich ſich umgeben, auf das Leſepublicum der dieſe Anſichten populariſirenden Bücher und Zeiſchriften eine beſtechende Wirkung ausübt. Beſonders in den deutſchen reformirten Cantonen der Schweiz gewinnt das höchſt zuverſichtliche Auftreten der Wortführer der Partei und ihre ſtete Verufung auf die zweifelloſen Ergebniffe der neueſten Wiſſenſchaft das Gewicht einer hohen Autorität vermöge der Bildungsverhältniſſe unter den aufſtrebenden Claſſen der radicaldemokratiſchen Bevölkerung.

Referent könnte nicht überall, wo er das Ungenügende dieſer Speculation hervorhob, die vollgenügende Löſung der Probleme hinſtellen. Wäre es aber nicht beſſer, daß man vor Allem ſich auf allen Seiten klar würde über das ſichere Wiſſen und demnach ein um ſo ſorgſameres Verhalten beobachtete in Hinſicht auf die höchſten praktiſchen Interellen? Referent wünſchte denn auch, daß die wirkliche Bedeutung dieſes Werks und der Doctrin überhaupt durch Richter beſtimmt werden möchte, deren Verdict eine Beachtung finden würde, die er für ſeine Stimme nicht verlangen darf. Er wollte möglichſt aufmerkſam machen auf die Richtung dieſer Reformbeſtrebungen, in der Hoffnung, daß dann eine entſcheidende Beurtheilung zu Stande kommen werde. Er fühlte dabei auch gut genug, daß die Berücksichtigung, welche ihm ſelbſt in dieſem Werk zu Theil geworden iſt, hier, äußerlich angeſehen, nicht die paſſendſte Ermiderung findet. Doch der Verfaſſer wird zugeben, daß bei ſo wichtigen Angelegenheiten das bloß Perſönliche weder in dem einen Sinn noch in dem andern das entſcheidende Gewicht haben darf. Referent glaubte nach Pflicht zu handeln, hat auch geſprochen ohne Affect und Leidenschaft, wie ſich ziemt, auch wo ad internecionem gekämpft wird. Er glaubt auch ſagen zu dürfen, daß er in den Verhandlungen mit dem Verfaſſer ſich ziemlich genau immer auf einer und derſelben Linie bewegt habe, die, auch wenn ſie eine ſpiralförmige zu ſein ſcheinen mag, doch ebenſo ſehr eine gerade iſt als die, welche Andere einhalten. Doch ſei dieß nun ſein letzter Gang in unſerem beinahe dreißigjährigen Krieg.

In den deutſchen reformirten Cantonen der Schweiz iſt ſeit fünf und zwanzig Jahren eine ungeheuerere Veränderung in Hinſicht auf das Religiöſe vor ſich gegangen, — bereits eine wohl ebenſo folgen-

reiche für diese Seite des Volkslebens als die nach der Juli-Revolution und dann erst seit dem Sturz des Juli-Königthums in diesem Lande eingetretene politische. Und diese Entwicklungen wären gewiß auch für die Deutschen der ernstlichsten Beachtung werth; denn, ob schon langsamer, dürften sie auch in Deutschland um sich greifen.

Im Jahr 1839 wurde die Berufung von Strauß nach Zürich durch eine keineswegs bloß künstlich hervorgerufene, sondern aus der Mitte der Bevölkerung hervorgegangene Erhebung der religiösen Ueberzeugung des Volks rückgängig gemacht. Jetzt berufen sich die Zeitstimmen-Theologen in diesem Canton, um bei der übermächtigen Classe Gunst zu finden, in religiösen Fragen ausdrücklich auf Strauß. Es scheint, bei der Mehrzahl der Geistlichen und auch im Volk walte eine den Schriften von Strauß ziemlich entsprechende Gesinnung vor. Von der Synode der Geistlichkeit ist in mehr als einer Frage und Abstimmung die Basis der Reformationskirche so viel wie aufgegeben, namentlich in Hinsicht auf die Rücksichtnahme auf das apostolicum und die Abendmahlsliturgie den Wünschen der Zeitstimmen-Partei nachgegeben worden, entsprechend dem Geist der Biedermann'schen Christologie und seiner Lehre von den Sacramenten. Und es wird nicht lange mehr dauern, bis die andern deutschen reformirten Cantone ungefähr ebenso weit fortgeschritten sein werden.

Vor zehn Jahren herrschte in den Versammlungen der Geistlichen ein ziemlich dem Pietismus entsprechender Ton vor, in einer Weise, die in unserer Zeit nicht die allgemeine Form des religiösen Lebens sein kann. Seit dem entschiedenern Auftreten der Zeitstimmen-Partei aber zeigt sich, wie es bei den Meisten an Kraft der Ueberzeugung gebricht. Ein bestimmtes Bekenntniß wird in den meisten dieser Landeskirchen nicht festgehalten, und man geht immer mehr damit um, auch das apostolicum, wie in Zürich, ganz zu beseitigen. Es bilden sich sogenannte Reformvereine, welche in Städten und Dörfern Vorträge von Theologen und Nicht-Theologen veranstalten, in Wirthshäusern und ähnlichen Localen, zur erklärten und ernstlichsten Verbreitung der Zeitstimmen-Theologie. Und auf einen kräftigen, wohlberechneten und ausdauernden Widerstand stoßen sie, ausgenommen in Basel, wenigstens bisher in den deutschen Cantonen nicht, weder bei den Geistlichen noch beim Volk ¹⁾. Anders geht

¹⁾ Doch hat neuerlichst im Canton Bern der Cantonsrath erklärt, daß in den Schulen die „christliche“ Religion gelehrt werden solle. Allein was „christliche“, was „reformirte“ Lehre sei, wird nicht bestimmt werden.

es in den französischen Cantonen. Man wird dieß in Deutschland, mit Ausnahme einiger Städte, wo der Protestantenverein seine Stützpunkte hat, nicht begreifen. Und wenn die Religion in der bisherigen Weise noch eine wahre Lebensmacht bei uns gewesen wäre, so hätte es nicht so kommen können. Der bei weitem größte Theil des Volks ist indessen zwar ziemlichernmaßen indifferent, jedoch noch keineswegs von solchen Ansichten eigentlich durchdrungen. Wenn auf passende Weise den Gemeinden die Frage vorgelegt würde, ob sie bei dem einfachen Bibelglauben unserer Väter bleiben oder die ihnen recht verständlich gemachte Zeitstimmen-Reform annehmen wollen, so würde sich, wenigstens im Canton Bern, nicht ein Zehntel für die Letztere erklären. Allein das Volk im Ganzen vernimmt nicht recht, um was es sich handelt, sondern zunächst nur das zeitungslesende und die Schenken besuchende Publicum. Es müßte ihm auf einem Wege mitgetheilt werden, der bisher nicht ernstlich eingeschlagen worden ist.

Diese religiöse oder vielmehr irreligiöse Bewegung liegt gegenwärtig in gewissen Schichten der geistigen Atmosphäre, wo sich seit Langem die Elemente derselben gesammelt haben. Daher Erscheinungen dieser Art im ganzen Gebiet der weiter fortgeschrittenen modernsten Cultur. Bei den schweizerischen, besonders den deutschen, Bevölkerungen hätte man sie wohl nicht zuerst erwarten sollen. Sie sind auch ursprünglich von Deutschland hereingekommen, aber die Reime konnten sich hier schneller entwickeln. Man würde wohl nicht unrichtig sagen, in Deutschland finde eine Verwandtschaft statt zwischen dieser Geistesrichtung auf dem religiösen Gebiet und dem nach der Demokratie hinstrebenden Zeitgeist. Dieser aber beherrscht in der Schweiz seit Langem das ganze Volksleben. In Zürich begünstigte seit bald zwanzig Jahren die auch nach der Volkerhebung gegen die Berufung von Strauß bald wieder im Politischen übermächtig gewordene Partei diese Theologen, ohne klares Verständniß ihrer Doctrin, nur weil sie liberaler seien als die der ältern Art. Aehnlich in anderen Cantonen. Daher jetzt in den französischen die Bezeichnung christianisme libéral. Die hohe philosophische Speculation ist keineswegs Sache der neu-schweizerischen Staats- und Geschäftsmänner. Aber diese jüngern Geistlichen gehen nach Denkungsart und Sitte in das demokratische Treiben ein. Und manche radicale Politiker merken auch, daß diese Lehre nicht die nämlichen Zumuthungen macht wie die ältere. Der Landpfleger Felix war nicht der letzte Staatsbeamte, welcher nicht gelegene Zeit hatte, zu hören, wenn geredet wurde von der Gerechtigkeit und von der Keuschheit und von

dem zukünftigen Gericht. Bei dem immer vollständigeren Verstummen aller Opposition gegen die ultrademokratischen Grundsätze schlugen denn seit Jahren die Studirenden auf diesen kleinen schweizerischen Anstalten immer allgemeiner diese Richtung ein, in Hinsicht auf das Religiöse nach den „Zeitstimmen“ und den Reformblättern. Wiedemanns Dogmatik werden gewiß wenige studiren. Sie haben es ja bei Lang und Langhans bequemer. Und beinahe alle Zeitungen und Vereine begünstigen diese Ansichten. Die radicalste Strömung der Meinungen, der Vorurtheile wird auf dem religiösen Gebiete ganz auf gleiche Weise übermächtig wie auf dem politischen. Unter dem Volke werden einerseits durch die dafür instruirten und dirigirten Schullehrer, andererseits durch Vorträge in den Reformvereinen die dem gemeinen Verstande am leichtesten plausibel zu machenden Sätze dieser Theologie als unzweifelhafte Ergebnisse der Wissenschaft mündlich verbreitet, nicht nur die neukritischen Ansichten von der heiligen Schrift, die Verwerfung der Wunder, sondern bereits vor zehnjährigen Kindern, „daß der Sündenfall ein Glück für die Menschheit gewesen sei, als Uebergang zur Freiheit des Selbstbewußtseins“, und im Groben dieser Gottesbegriff, diese Christologie und unverhüllt die Visionshypothese in Hinsicht auf die Auferstehung Christi.

Diese Entwicklung vollzieht sich in der Schweiz um so schneller, da auf kleinen Anstalten bei wenig zahlreichem Lehrerpersonal weit leichter als auf großen Universitäten eine einseitige Richtung zu unbeschränkter Herrschaft kömmt, auch wo nicht so ausgezeichnete Männer in Hinsicht auf Geist und Wissen sich finden wie in Zürich, und zugleich deswegen, weil in dem so ziemlich bis zum Aeußersten demokratisirten ganzen Volksleben die in einigen Cantonen bereits nur auf einige Jahre angestellten und überall sehr leicht zu entfernenden Geistlichen immer mehr abhängig werden von der jeweiligen herrschenden Stimmung der in den Gemeinden und Behörden überwiegenden Partei. Daher erzeugt sich beinahe Alles paralytisch.

Die materielle Existenz der Geistlichen steht wirklich bei jeder durchgreifenden Bewegung auf dem Spiel. Daraus wird es denn auch erklärt werden müssen, daß im Canton Zürich, als in dem Entwurf einer neuen Staatsverfassung eine Art von Independentismus der Gemeinden eingeleitet werden sollte, wobei die doch wohl noch zahlreicheren Gemeinden, in denen die Mehrzahl an der Bibellehre festhalten würde, sich gegenseitig unterstützen könnten, — daß die Geistlichkeit mit einer Majorität von ungefähr $\frac{2}{3}$ den Wunsch aussprach, die Landeskirche möchte anerkannt werden, aber, was sehr beachtens-

werth ist, unter vorausgehender Gewährleistung der Cultus- und Lehrfreiheit innerhalb derselben in einem Sinne, daß, wie rückhaltslos ausgesprochen wurde, „für die Zukunft jede Bekenntniskirche unmöglich gemacht werden sollte“. Daß vor Allen die Zeitstimmen-Männer auf eine solche Landeskirche drangen, ist begreiflich. Allein beinahe Niemand scheint den Muth gehabt zu haben, die für die Erhaltung des Bibelglaubens weit günstigere Neigung zum Independentismus vorzuziehen. ¹⁾ Dabei wurde denn, wie Aehnliches auch in anderen Cantonen vorkommt, ausgesprochen, nicht die Religion, wohl aber die Kirche sei in Gefahr, wie wenn die christliche Religion eine andere wäre, als die nach dem Zeugniß des Neuen Testaments und der Geschichte durch Christum gestiftete, die doch offenbar in Gefahr ist, und als wenn die Kirche, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, erhalten zu werden verdiene, wenn sie nicht mehr eine Gemeinschaft von Bekennern dieser Religion ist. Man sucht den äußern Rahmen einer Landeskirche zu erhalten, bei Gegensätzen in Glauben und Lehre, die weit bedeutsamer sind als die zwischen Protestantismus und Katholicismus.

Solche Zustände sind wohl noch nie vorgekommen in der ganzen Geschichte der christlichen Kirche. Die politischen, die socialen und die Bildungsverhältnisse sind aber auch nie so gewesen. Wir sagen nicht, daß Alles schlimmer sei als je. Die Sitten sind milder als ehemals; allein die Eitelkeit, die Selbstüberhebung, die Genußsucht und beziehungsweise die Ausgelassenheit ist größer. Der Fortbestand des christlichen Glaubens, wie er im Neuen Testament ausgesprochen ist, als vorwaltende Lebensmacht in den Völkern, dieser ist gewiß in der gegenwärtigen Krisis weit mehr gefährdet als bei der Aufhebung alles Gottesdienstes und der blutigen Verfolgung der Geistlichen in der ersten französischen Revolution. Solche Paroxysmen gehen vorüber. Diese Bildung hingegen wird sich nach vielen ihrer Elemente erhalten bis zu einer welthistorischen Katastrophe ähnlicher Art, wie diejenige gewesen ist, welche der alten classischen Cultur ein Ende gemacht hat. Bis dahin währt es aber noch lange. Die neu-europäischen Völker sind nicht so ausgelebt, sind auch in moralischer, nicht nur in intellectueller Hinsicht reicher und gesunder als die der alten Welt in jener Zeit. Ein Neuaufleben des Christenthums als einer praktischen Lebensmacht, wie es sich in den Jahrhunderten seines Entstehens und seiner kräftigsten Entwicklung erwiesen hat, soll zwar auch in den jetzigen Verhältnissen Niemand für un-

¹⁾ Und ganz ähnlich wird es auch in andern Cantonen gehen.

möglich erklären, eine ganz entsprechende Analogie dafür findet sich jedoch nicht in der ganzen Geschichte der Menschheit.

In der Schweiz ist das Schlimmste nicht die positive Kraftentwicklung der Reformpartei, sondern die Eclangeszenz und Zersplitterung der früheren religiösen Convictionen. Und die größere Intensität zeigenden Ueberzeugungen nehmen häufig eine Weise an, die im gegenwärtigen Zustande unmöglich die allgemeine der Völker werden kann und für die Völker im Ganzen es eigentlich nie gewesen ist. Es ist denn auch sehr schlimm, daß die Reformer glauben machen können, es handle sich um die Entscheidung zwischen einer Art von Muckerthum und aufgeklärter Religiosität. Doch würde eine gehörig durchgeführte Provocation an das eigentliche Volk meistens noch wirksam sein. Im Canton Zürich hat man dieß nicht versucht und in den deutschen Cantonen wird man überhaupt schwerlich das Möglichste auf die angemessenste Weise thun. Wenn aber diese Reform auf eine Weise, wie es sehr denkbar ist, siegte, so würde zwar ein mannichsaches Conventikelwesen überhand nehmen, wie es denn bereits selbst an Mormonen nicht fehlt, eine durchgreifende Reaction biblisch-christlicher Frömmigkeit im ganzen Volksleben wäre aber auf lange Zeit hinaus nicht zu erwarten.

Das ist das Wesen und die Tendenz dieser Entwicklung. In der Schweiz vollzieht sie sich schnell, und ungeachtet der in vielen Beziehungen anders gestalteten Verhältnisse dürfte sie auch in Deutschland sich schneller vollziehen, als man zu denken scheint.

Die Bewegung ist in beiden Ländern gleichartig in Hinsicht auf die zu Grunde liegenden Impulse, die Bildungselemente und die Anlehnung an das allseitige Emancipationsbestreben, sowie auch hinsichtlich der Mittel und Wege, gesetzt, die demagogische Virtuosität sei jenseits des Rheins noch nicht so groß, die Widerstandskräfte aber größer. Die monarchische Staatsform, welche in Europa für größere Staaten um so mehr eine Naturnothwendigkeit ist, je mehr die organische Gliederung der Völker in die Atome der Einzelpersönlichkeiten aufgelöst wird, — diese allein gibt der religiösen Entwicklung nicht mit Sicherheit eine andauernd andere Richtung. Wenn auch die Obrigkeit nicht, wie es in der Schweiz vorkommt, der Bildung von Schul Lehrern und Geistlichen diese Richtung abichtlich geben läßt, nicht durch die Wahl, die Abberufung und, nachdem sie in den Besitz der Kirchengüter gekommen ist, auch vermittelst der Besoldungsverhältnisse die Geistlichen und die Kirche beherrscht, und nicht durch den

streng durchgeführten obligatorischen Schulbesuch die Kinder den Einwirkungen solcher Lehrer preisgegeben werden; so wird man doch den gleichartigen Bestrebungen ebenfalls nicht auf genügende Weise entgegenwirken. Es kommt sehr viel auf die Geistlichen und die kirchlichen Behörden an. Allein in die Länge werden alle Consistorien, Synoden und Kirchentage, alle Superintendenten und theologischen Professoren mit den dicken Büchern von unermesslicher Gelehrsamkeit, — sie werden bloß auf dem bisherigen Wege nicht die Wirkung unschädlich zu machen vermögen von allen diesen Zeitschriften, Zeitungen, Schullehrern und Vereinen. Der journallesende und festnarrische Theil der Nation entzieht sich überall immer mehr der bisherigen Leitung. Es wird auch in Deutschland anders kommen, als von den politisch wie religiös Altgläubigen gehofft zu werden pflegt. Nur unter einer Voraussetzung könnten wir eine andere Entwicklung für möglich halten, nämlich daß eine einsichtige und thätige Kirchenleitung eine unausgesetzte Einwirkung auf das eigentliche Volk, besonders auf den Bauernstand, auszuüben wüßte durch wahrhaft geeignete Organe. Alles ist aber, besonders in kleinen Staaten, schwieriger in protestantischen Ländern, sowohl was die gehörige Leitung als was die Organe anbelangt. Wer die Sachen richtig ins Auge faßt, wird einsehen, wie treffend Paulus, ob schon, nach seiner ausdrücklichen Bemerkung, nicht nach Offenbarung, sondern nach eigener Meinung redend, solche Dinge beurtheilt, 1 Cor. 7, 25—35. Sofern die Katholiken, auch ohne Rom und Infallibilität ihre Organisation im Ganzen festzuhalten im Stande sind, dürfte in Folge einer allgemeinen Auflösung in zwei- bis dreihundert Jahren sich Manches andersgestaltet haben, als man jetzt meistens annimmt.

Wöchte man doch überall nicht, wie in der Schweiz, über den kleinen Dingen die großen versäumen! Nicht Union und Lutherthum ist der wichtigste Gegensatz, sondern wohl eher Bibelchristenthum und Strauß-Feuerbach'scher Pantheismus.

Der Himmel ist roth und trübe. Wer aber erkennt die Zeichen der Zeit? Manches Alte wird vergehen. Möge nur nicht Alles neu werden in der Weise, wie jetzt das Neue zunächst sich gestaltet!

~~~~~

# Die Sintfluth-Sagen des Alterthums, nach ihrem Verhältniß zur biblischen Sintfluthgeschichte.

Ein Vortrag

von

O. Böckler,

Professor zu Greifswald.

Daß ich zum Gegenstande dieses Vortrags die mannichfachen Sagen des heidnischen Alterthums von einer allbedeckenden Fluth in der Urzeit der menschlichen Geschichte gewählt habe, bedarf keiner vorläufigen Rechtfertigung. Das hohe Interesse, welches diese Ueberslieferungen sowohl an sich wie vermöge ihrer nahen Verwandtschaft mit der biblischen Sintflutherzählung darbieten, wird von jedem Freunde historischer Forschung getheilt, ja es läßt überhaupt keinen Gebildeten von irgendwie entwickeltem religiösen Bewußtsein unberührt. — Dagegen ist die Namensform „Sintfluth“, deren ich mich in der Ankündigung bedient habe, allerdings einer rechtfertigenden Erörterung zu Anfang dieser Untersuchung bedürftig, weil die minder correcte Schreibung „Sündfluth“ ihr zur Zeit immer noch vielfach den Rang streitig macht und auch von Manchem unter Ihnen, V. A., bisher bevorzugt oder gar ausschließlich gekannt gewesen sein dürfte.

Die Sprache unserer Vorfahren bis zum Ende des Mittelalters kannte lediglich den Ausdruck „Sintfluth“ (ahd. sin fluot oder [zuerst bei Rotker im 11. Jhdt.] sintfluot; mhd. sintvluot oder auch sintfluot) und zwar in der Bedeutung „allgemeine, große, langdauernde Fluth“. Denn der erste Theil des Wortes drückt in verschiedenen anderen Zusammensetzungen den Begriff des Ewigen oder auch den des sehr Großen aus, z. B. im altsächsl. sinlif, sinlib = „ewiges Leben“, in sinnahiti = „ewige Nacht“, in sinweldi = „große Walddöde, Waldeinsamkeit“, in sindolg = „sehr große Wunde“, sowie in den beiden mhd. Synonymen von Sintflut:

sintvluz (der „sehr große Fluß“) und sintwac (die „sehr große Woge“). Erst der berühmte Franziskanerprediger Berthold von Regensburg im 13. Jhdt. († 1272) vertauscht einmal, aber mit vollem Bewußtsein davon, daß er so eigentlich ein neues Wort bilde, den damals noch allbekannten und richtig verstandenen Ausdruck sint-fluot mit „sündenfluot“, also mit einem Compositum, welches ahd. suntônô-fluot gelautet haben würde und welches den Gedanken ausdrücken sollte, daß die große Fluth der Urzeit um der Sünde willen über das Menschengeschlecht gekommen sei. Diese reflectirende Deutung eines gefeierten Kanzelredners blieb vorerst ohne wesentliche Einwirkung auf den herrschenden Sprachgebrauch. Noch Luther schrieb in seiner Bibelübersetzung sowie in anderen Schriften beharrlich „Sintflut“ oder „Sindflut“, während er in „Sünde“ (peccatum) niemals das ü mit einem i vertauschte. Dagegen bevorzugten allerdings schon Viele seiner Zeitgenossen jene auf die moralische Veranlassung der großen Fluth hintweisende Namensform, sei es nun, daß sie mit Sebastian Frank u. A. „Sündfluß“ oder daß sie „Sündenflut, Sündflut“ schrieben. Seit dem Ende des 16. Jhds. wurde die letzte dieser Formen, die man ohne Weiteres mit „Sintflut“ für identisch hielt, immer beliebter, fand um diese Zeit auch in den deutschen Bibelausgaben immer allgemeineren Eingang und verdrängte die ursprüngliche sprachrichtige Form letztlich ganz. Erst die germanistische Forschung unseres Jhds. hat die wahre Bedeutung und die historisch-richtige Schreibung des Ausdrucks wieder kennen gelehrt und gezeigt, daß die Schreibung „Sündflut“ in ähnlicher Weise auf einer moralisirenden Umdeutung beruhe, wie die jetzt vielfach übliche Bezeichnung des Immergrüns als „Sinngrün“ aus einer ästhetisirenden Mißdeutung des mhd. singrûn (ahd. sint-grune, d. h. „neurig grün“) hervorgegangen ist <sup>1)</sup>.

Wir weisen auf diesen Sachverhalt hin, ohne um feinettwillen — was wir für pedantisch halten müßten — die Form „Sündfluth“ gänzlich verwerfen und aus unserem Sprachgebrauche verdrängen zu wollen. Die allgemeine Fluth der Urzeit ist factisch eine durch die menschliche Sünde veranlaßte Umwälzung, ein der Sünde zur Bestrafung reichendes Gottesgericht gewesen. Die Sintfluth war

<sup>1)</sup> Weigand, Deutsches Wörterbuch, Artik. „Sündfluth“ (vgl. Art. „Sinngrün“). Rud. v. Raumer bei Delitzsch, Genesis, 3. Aufl. S. 628. Pfischon, in den Theol. Studien und Kritiken, 1834, Heft III.

wirklich zugleich eine Sündenfluth. Davon gibt nicht nur der biblische Bericht (1 Mos. 6, 9 — 8, 19) Zeugniß, wenn er einerseits mit Hervorhebung der Unschuld und Frömmigkeit Noah's, des einzigen Geretteten, andererseits mit der nachdrücklichsten Betonung der fast ausnahmslosen sündigen Verderbtheit des unmittelbar vorsintfluthlichen Geschlechtes anhebt: „Aber die Erde war verderbet vor Gottes Augen und voll Frevels. Gott sah auf die Erde, und siehe, sie war verderbet; denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbet auf Erden. Da sprach Gott zu Noah: Alles Fleisches Ende ist vor mich gekommen, denn die Erde ist voll Frevels von ihnen; und siehe da, ich will sie verderben mit der Erde!“ (1 Mos. 6, 11 — 13; vgl. B. 9). Auch den außerbiblischen Fluthsagen des Alterthums wohnt größtentheils eine Erinnerung daran bei, daß das Menschengeschlecht der grauesten Vorzeit um seiner Schuld willen durch eine von der Gottheit verhängte große Fluth vertilgt worden sei; auch sie fassen jenes schreckensvolle Ereigniß der Urzeit nicht als einen rein natürlichen Proceß, sondern als ein Gottesgericht zur Bestrafung der Sünden der ältesten Stammväter unseres Geschlechtes auf. Eine genauere Uebersicht über die wichtigsten dieser alten Ueberlieferungen wird uns dieß bestätigen und uns die Gewißheit gewähren, daß wenigstens ein großer Theil derselben nicht bloß „Sintfluthsagen“, sondern auch „Sündfluthsagen“ zu heißen verdienen.

Wir ordnen die große Zahl der in Betracht kommenden Traditionen vor Allem, was sicherlich das Einfachste und Nächstliegende ist, nach ihrem geographischen Verhältnisse zur Sintfluthgeschichte des Volkes der Offenbarung. Diesem obersten Gesichtspunkte ordnen wir unter, was sonst noch von Eintheilungsmotiven in Betracht kommen kann, insbesondere die stärkere oder geringere Beeinflussung durch jüdische oder christliche Ueberlieferungen, die bald reiner gehaltene, bald durch kosmogonische und sonstige Mythen verunstaltete Form der Sagen, den bald mehr lokalen, bald universionelleren Charakter der berichteten Ueberschwemmungskatastrophe. Den biblischen Bericht selbst setzen wir als bekannt voraus, gehen aber, nach gewonnener Uebersicht über die einzelnen Blätter und Blüthen des ihn umgebenden Sagenkranzes, doch auch auf ihn in vergleichender Würdigung etwas näher ein.

Beginnen wir unsere Ueberschau mit den unmittelbarsten Nachbarn des Volkes Israel in ethnographischer und geographischer Hinsicht, so zeigen die zunächst um Palästina oder vielmehr um Mesopotamien



potamien (Ur-Nassim), als den Ursitz des abrahamidischen Gottesvolkes, herumwohnenden Völkerschaften der alten Welt in jedem Betracht die genaueste Uebereinstimmung ihrer einschlägigen Mythen mit der mosaischen Erzählung. Am auffallendsten tritt diese Harmonie beim chaldäisch-babylonischen Mythos zu Tage, wie ihn der Veluspriester Berosus im 3. Jhdt. v. Chr. überliefert hat. Man meint die hebräische Erzählung selbst zu vernehmen, nur mit etwas anders klingenden Namen und mit allerlei mythologischen Zuthaten!

Xisuthros, der babylonische Noah, der letzte der zehn vorsintfluthlichen Patriarchen oder Urkönige, erhielt im Traume eine Erscheinung des Gottes Kronos (d. i. Bel, Baal), welche ihm verkündigt, die Menschen würden am 15. des Monats Däsios durch eine allgemeine Fluth vertilgt werden, und ihm die Erbauung eines Schiffes zu seiner und seiner nächsten Verwandten und Freunde Rettung anbefiehlt. Das Schiff, welches Xisuthros, dieser Weisung gehorsam, erbaut, erhält die collossale Länge von fünf Stadien (über 2800 Fuß) bei zwei Stadien (11=1200 F.) Breite. Außer Lebensmitteln für sich, seine Angehörigen und Freunde nimmt Xisuthros auch eine Anzahl vierfüßiger Thiere und Vögel mit in das Schiff und rettet so auch sie vom allgemeinen Untergange. Einen der Vögel läßt er beim Abnehmen der Gewässer fliegen; derselbe kehrt aber zu ihm zurück, ohne Boden gefunden zu haben, sich zu setzen. Ein zweiter, etwas später ausgesendeter, kehrt mit etwas Schlamm an seinen Füßen zurück. Ein dritter kehrt nicht wieder zurück. Die Arche landet nun auf einem Berge Armeniens; Xisuthros mit Frau und Tochter und dem Steuermann steigt heraus, errichtet den Göttern einen Altar, bringt ihnen Opfer und wird zum Lohne für diese seine Frömmigkeit, gleichwie später auch jene mit ihm geretteten Personen, gen Himmel entrückt und unter die Götter versetzt. — Von seinem riesigen Schiffe wollten spätere Babylonier noch ein Bruchstück auf dem Berge der Kordyäer in Armenien gesehen haben. Abgeschnittene oder abgeschabte Stücklein Holzes von diesen angeblichen Schiffstrümmern galten noch zu des Berosus Zeiten als heilkräftige Reliquien oder Amulette <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> S. Berosus bei Josephus, Antt. I, 3, 6; contr. Ap. I, 19; bei Eusebius, Chron. armen. I, 31 ss. 48 ss., und Praep. ev. IX, 11. 12, sowie bei Cyrillus Alex. c. Julian. I, p. 8 ss. Vgl. Berosi Chaldaeorum historiae fragmenta etc., ed. Richter, Lips. 1825, p. 52 ss. Cory, Ancient Fragments, p. 55 ss.

Es ist gewiß nicht zu verwundern, wenn manche neuere Forscher in dieser babylonischen Fluthsage nichts als eine etwas abweichende Version der altisraelitischen Tradition erblicken, ja die Beiden in dem Maaße identificiren und zugleich naturalisiren wollen, daß sie eine hier so, dort so aufgefaßte und ausgeschmückte große Ueberschwemmung der Flüsse Euphrat und Tigris für den ihnen zu Grunde liegenden geschichtlichen Kern halten <sup>1)</sup>. Was gegen diesen Versuch einer möglichst engen Vocalisirung des Ereignisses, einer Beschränkung der Fluth auf das mesopotamische Ländergebiet und einer Reduction der Fluthsage zu einem rein nationalen Mythos der Ursemiten oder gar nur der Babylonier spricht, das ist vor Allem der grelle Contrast, welchen die babylonische Tradition kraft ihrer vielen mythischen Ausschmückungen zur schlichten Einfalt der alttestamentlichen Erzählung bildet. Die absolut unglaublichen Dimensionen des Rettungsschiffes und der mit seinen angeblichen Resten getriebene volksthümliche Reliquienaberglaube; die vervielfältigten Himmelfahrten oder Vergötterungen der bei der Fluth theilhaftig gewesenenen Personen, welchen in der alttestamentlichen Urgeschichte nur Ein Factum, die Himmelfahrt Henoch's, eines der letzten Vorfahren Noah's, entspricht (1 Mos. 5, 24); die fabelhafte Chronologie, in welche der Vorgang durch die babylonischen Angaben, daß vom ersten Patriarchen Aloros bis zum zehnten Kischuthros 432,000 Jahre, von der Rettung des Kischuthros aber bis zum Sturze des altbabylonischen Reiches durch die Meder 34,080 Jahre verflossen seien, eingerahmt wird: alles dieß zeigt, in wie hohem Grade der babylonische Bericht mythisch getrübt und durch allerlei den astrologischen Liebhabereien der Chaldäer entsprechende Zuthaten entstellt erscheint, während die biblische Ueberlieferung durch die Nüchternheit ihrer Angaben das größte Vertrauen erweckt und wie ein noch unverdorbenes Text jener märchenhaft-phantastischen Uebearbeitung gegenübersteht. — Und doch weist so Manches in dieser sagenhaft ausspinnenden Tradition darauf hin, daß ihr bestimmte Reminiscenzen an eben jene Thatsache zu Grunde lagen, welche das Wort Gottes einfach und treu berichtet! Das mehrmalige Aussenden von Vögeln zur Aufkundschaftung des Standes der Gewässer, die Landung an einem Berge Armeniens, das nach dem Aussteigen aus dem

<sup>1)</sup> So z. B. Ewald, *Bibl. Jahrbücher*, Bd. VII, S. 1–28; Knobel, *Genesis*, 2. Aufl. S. 73 ff.; Jul. Braun, „Die Fluthsage“, *Ausland* 1861, Nr. 22, S. 519 ff. Der Letzgenannte hält die babylonische Sage sogar für die ursprünglichere, die hebräische für eine spätere Modification!

Schiffe gebrachte Dankopfer sind nicht die einzigen Spuren dieser Art. Auch die Namen der drei Nachfolger des Xisuthros, die sich nach ihm in die Herrschaft der Erde theilen: Zervanus, Titan und Tapedosthes (= Taphet), stimmen wenigstens theilweise mit denen der drei Söhne Noah's überein. Und selbst die chronologische Bestimmung des Ereignisses weicht, im Lichte einer tiefer eindringenden Forschung betrachtet, nicht wesentlich von der hebräischen ab. Denn jene 432,000 Jahre sind, wie Des Vignolles, Bailly, Lepsius und andere Chronologen übereinstimmend annehmen, nichts als die cyklische Vergrößerung eines Zeitraums von 1200 babylonischen Jahren zu 360 Tagen, gleichwie die 34,080 Jahre von der Fluth bis zur medischen Herrschaft 94 solcher Jahre ergeben. Die Tage sind hier, wie öfters in alten astronomischen Berechnungen, als Jahre gezählt; als wirkliche Zeit der Sintfluth ergibt sich danach ungefähr das Jahr 2500 v. Chr., wohin auch die biblische Zeitrechnung das Ereigniß im Wesentlichen verlegt. Und auf eben diese Zeit scheint auch eine merkwürdige Backstein-Inscription Nebukadnezar's hinzuweisen, die unter dem Namen der „Inscription von Borsippa“ bekannte, auf den babylonischen Thurmbau bezügliche Keilschrift-Urkunde eines durch den berühmten Assyriologen Rawlinson aufgefundenen Backsteinchinders, welche von dem französischen Gelehrten Oppert zuerst entziffert worden ist. Aus der in Einzelheiten allerdings dunkeln und unsicheren Deutung, welche diesem hochwichtigen Dokumente zu geben ist, erhellt so viel mit ziemlicher Gewißheit, daß Nebukadnezar die Erbauung des babylonischen Thurmes 42 Menschenalter vor seiner Zeit, also etwa 2300 v. Chr. ansetzte, woraus sich für die um höchstens 1—2 Jahrhunderte frühere Sintfluth von selbst die Jahreszahl 2400 oder 2500 v. Chr. ergibt<sup>1)</sup>. Auf jeden Fall bleibt diese Urkunde schon um deswillen ein bedeutsames Zeugniß für das hohe Alter und die Thatsächlichkeit des biblischen Sintfluthberichts, weil sie, nach beiderlei Entzifferungen, nach der zuerst von Oppert gegebenen und nach der etwas abweichenden von Rawlinson, eine gewisse Hinweisung auf die große Fluth als ein Ereigniß der grauen Vorzeit darbietet. Selbst ein so wenig bibelgläubiger oder orthodox-befangener Forscher wie der Pariser Akademiker Alfr. Maury (einer von jenen Akademikern,

<sup>1)</sup> G. Oppert, *Inscription de Borsippa*, im *Journ. Asiatique*, Par. 1857, T. IX u. X. Vgl. Keerl, *Der Mensch, das Ebenbild Gottes* u., Bd. I, S. 117 ff., und J. Braun im „*Ausland*“, a. a. O., S. 595, welcher Letztere übrigens der Oppert'schen Deutung die etwas abweichende Rawlinson's vorzieht.

die wie Renan, Taine, Berthelot u. in jüngster Zeit mehrfach das Schicksal einer Anathematisirung durch den französischen Episkopat (wegen der „Gottlosigkeit“ ihrer Schriften erfahren haben) hat vor Kurzem in der *Revue des deux Mondes* die Thatsächlichkeit dieser Bezugnahme der Vorsippa-Inscription auf die große Fluth der Urzeit anerkannt und gerade die Oppert'sche Uebersetzung, in welcher diese Beziehung vorzugsweise deutlich hervortritt, als die correctere gebilligt<sup>1)</sup>.

Stärker aber noch als dieses mehrfache Zusammenstimmen der babylonischen Tradition mit der biblischen zeugt für die Thatsache, daß diese letztere sich auf ein Ereigniß von wirklich universal-historischer Bedeutung, auf eine wahre Sintfluth also bezieht, das Vorkommen von zahlreichen ähnlichen Fluthsagen bei theils nahe benachbarten und stammlerwandten, theils weit entfernt wohnenden Völkern, und die constante Wiederkehr bald dieser, bald jener charakteristischen Grundzüge der babylonisch-hebräischen Ueberlieferung in diesen andertweitigen Traditionen.

Dem semitischen Völker- und Länderkreise gehören noch an die phönikische Sage von der Rettung des Gottes Demarus aus der allverheerenden Fluth des Pontos und von der dann folgenden Herrschaft dieses Demarus und zweier anderer Götter über die dreigetheilte Welt; desgleichen die phrygische von einem Könige *Avvaxós* oder *Nuvvaxós* in Iconium (dem biblischen Henoch und dem altgriechischen Jnachos), der über 300 Jahre alt wurde, die Fluth verkündigte und wehklagend für sein Volk betete; jene andere phrygische oder klein-asiatische, an welche Münzen der Stadt Apamea aus den Zeiten des Kaisers Septimius Severus und seiner nächsten Nachfolger erinnern, die mit der Abbildung einer schwimmenden Arche und wenigstens theilweise mit der Aufschrift *NΩ* (*Nōē*) versehen sind; eine syrische Sage, von welcher Lucian berichtet (*de dea Syria*, c. 13), eine damascenisch-syrische bei Nicolaus v. Damascus und noch mehrere andere.

Ueberaus zahlreich, aber zum großen Theile aufs Nächste mit dem biblischen Berichte übereinstimmend sind die Sintfluthsagen der Völker des arischen oder indogermanischen (indoeuropäischen) Sprachstammes. Die armenische Sage gibt als Landungspunkt der geretteten Arche dasselbe Gebirge Ararat (*Ararat*) an, wie die

<sup>1)</sup> Afr. Maury, *Ninive et Babylone*, *Rev. des deux Mondes*, 1868 15 Mars, p. 477 ss.



heil. Schrift<sup>1)</sup>. Die hellenische Sage localisirt zwar die Fluth auf verschiedentliche Weise und je nach dem mythischen Gesichtskreise der einzelnen Griechenstämme, indem sie bald als attisch-böotische von dem alten Könige Dghges, bald als thessalische von Deukalion und Pyrrha als Sintfluth-Ableitern und Wiedererneuern des Menschengeschlechts fabelt. Aber sie faßt die Fluth doch jedesmal als eine Vertilgung aller Menschen bis auf ganz wenige und bietet auch in ihrer spätesten und ausgeschmücktesten Gestalt (bei Apollodor, Plutarch, Lucian, Ovid) immer noch manche eigenthümliche Züge dar, welche, wie z. B. das menschen erzeugende Hintersichwerfen von Steinen bei Deukalion und Pyrrha, unmöglich etwa aus der mosaischen Geschichte entlehnt sein können, vielmehr auf eine original-hellenische Gestalt der nur in ihrem ältesten Kerne mit jener identischen Ueberlieferung zurückweisen<sup>2)</sup>. Dieser griechischen Sage schließen sich zunächst an einerseits die altitalische bei Aurel. Victor, welche die Urbewohner Italiens, die Aborigines, nach der allbedeckenden Fluth von den Gipfeln der Berge, auf welche sie sich gerettet, herabsteigen läßt, andererseits die ägyptische bei Herodot und Diodor, welche die Fluth als eine große Nilüberschwemmung localisirt und den ersten König Aegyptens, Menes, als den Ableiter dieser Ueberschwemmung und zugleich als den Urheber des Opfercultus und der heiligen Wissenschaften seines Volkes verherrlicht. — Sie scheint, wie überhaupt die altägyptische Cultur, besonders nahe mit der indischen verwandt zu sein; denn in dem indischen Noah Manus kehrt der Name jenes ägyptischen Menes fast unverändert wieder; auch gelten Beide, Manus wie Menes, als älteste religiöse Lehrer und Gesetzgeber ihres Volkes. Wie nahe aber die indische Fluthsage auch der hebräischen steht, zeigt einerseits der Umstand, daß von Manus und den mit ihm geretteten sieben Rischis oder Weisen das ganze nachsintfluthliche Menschengeschlecht hergeleitet wird, andererseits die Achtzahl der Geretteten nach der einen wie nach der anderen Ueberlieferung, — eine höchst merkwürdige specielle Aehnlichkeit, die um so bedeutsamer erscheint, da im Uebrigen die indische Fluthsage (schon in ihrer ältesten Gestalt im Catapatha-

<sup>1)</sup> Vgl. Th. Möldeke „Der Landungspunkt Noah's“, in „Untersuchungen zur Kritik des A. T.“, Kiel 1869, S. 145 ff.

<sup>2)</sup> Plato, Tim. p. 23; Apollodor, Biblioth. III, 8, 2; Plut., de sollert. animal. c. 13; Lucian, de dea Syr. c. 12; Tim. 3; de saltat. 39; Ovid Metam. I, 125 ss.; Virg., Georg. I, 61 ss.; Hygin, Fab. 153; Nonnus, Dionys. VI, 367 ss.

Brahmana und im Mahabhārata, mehr aber noch in ihren späteren Umformungen und Erweiterungen) so manche entstellende Zuthaten von bald phantastisch-mythologisirendem, bald localgeschichtlich verengendem Gepräge darbietet, z. B. die Angabe, daß Brahma (oder Wischnu) dem Manus in Fischgestalt erschienen sei, um ihm die bevorstehende Fluth anzukündigen; die Landung des Schiffes auf dem Himavat- oder Himalaya-Berge, dessen Spitze wegen der Daranbindung des Fahrzeuges den Namen Naubandhanam „Schiffsanbindung“, erhalten habe, u. s. f.<sup>1)</sup> — Auch dem altpersischen Sagentreife ist die Fluthsage nicht fremd, obschon hier merkwürdigerweise gerade auf dem Punkte der urgeschichtlichen Ueberlieferung, wo man sie eingefügt erwarten sollte, bei der Regierung des Urkönigs Thraetona oder Feridun, eines Zeitgenossen des indischen Manus und des babylonischen Kischthros (gleich diesem nämlich des Zehnten in der urgeschichtlichen Patriarchenreihe) fast jede Reminiscenz an sie erloschen erscheint, während dagegen die allerersten Anfänge der Menschheitsgeschichte oder gar der vormenschlichen Schöpfungsgeschichte mit ihr in Verbindung gebracht werden. Denn entweder spielt hier Yima, der persische Adam oder Urmensch, die Rolle des Noah, indem er, wie dieser durch seinen Kasten, so durch seinen viereckten Garten die Reste und Keime der Pflanzen- und Thierwelt aus den Gewässern errettet. Oder, wie eine Sage im Bundehesch meldet, schon in vormenschlicher Zeit setzt ein von der Sterngottheit Tistar verhängter 30tägiger Regen die ganze Erde auf Mannshöhe unter Wasser, tötet die schädlichen Geschöpfe des Ahriman und vermischt sich dann mit einem himmlischen Regen und neubelebenden Winde<sup>2)</sup>. — In ähnlicher Weise wie diese persischen Mythen wirren auch die der alten Germanen und Skandinavier Schöpfung und Sintfluth ineinander. Der Urriese Ymir entspricht hier dem biblischen Adam, aber schon gleich sein Tod und das Ausfließen einer ungeheuren, allüberschwemmenden Masse Blutes aus seinen Wunden bewirkt den Untergang des aus ihm hervorgegangenen ersten Riesengeschlechts in ähnlicher Weise, wie die Wasserfluth der übrigen Sagen die ganze Erde entvölkert. Der sammt seinem Weibe in einer Wiege aus

<sup>1)</sup> Vgl. Bopp, Die Sündfluth, Berl. 1829, S. 5 ff.; Bohlen, Das alte Indien, I, S. 218 ff.; Wollheim da Fonseca, Altind. Mythol., S. 27 ff.; F. Mève, La tradition indienne du déluge, Par. 1851.

<sup>2)</sup> F. Spiegel, „Genesis und Avesta; 4. die Sündflut“, Ausland 1868, Nr. 28, S. 656 ff.

dieser Fluth gerettete Riese Bergelmir (der „Alte vom Berge“) pflanzte nur das Riesengeschlecht fort, während die Menschenwelt durch die Brüder Odin, Vile und Ve (die germanisch-skandinavischen Aequivalente der drei Noahsöhne) aus den zerstückten Gliedern des getödteten Ymir gebildet und insbesondere das erste Menschenpaar durch Verwandlung zweier Bäume, Esche und Erle, geschaffen wird <sup>1)</sup>. — Freier von solchen wildphantaistischen kosmogonischen Beimischungen erscheint die Fluthsage der alten Kelten, wie sie die Vardenlieder der Walliser Englands überliefern. Aus der durch den Ausbruch des Elyn Elyon, des See's der Seen, bewirkten allgemeinen Ueberschwemmung rettet sich nur Ein Menschenpaar, der Dwywan und die Dwybach, die in einem nackten (segellofen) Schiff entkommen und Britannien aufs Neue bevölkern. In ihrem Schiffe, das der „himmlische Herr“, Neivion oder Dyglan, der keltische Noah, gebaut hatte, retten sie auch je Ein Paar von allen Gattungen der Thiere. Da diese bardische Sage schwerlich bis über den Anfang der christlichen Zeitrechnung zurückreicht, so dürfte vielleicht eine Mitwirkung christlicher Einflüsse zur Ausbildung ihrer dermaligen Gestalt zu statuiren sein, namentlich was die so lebhaft an den biblischen Noah erinnernde Figur des Schiffsbaumeisters Neivion, dieses „Sohnes des Meeres“ (ail môr) oder „Sohnes der Woge“ (ail ton) betrifft <sup>2)</sup>.

Die bisher erwähnten Fluthsagen gehören sämmtlich Völkern der kaukasischen Menschenrace an, welche außer dem semitischen und japetischen (oder indogermanischen) auch den im engeren Sinne so genannten hamitischen Sprachstamm in sich begreift, als dessen Repräsentant oben das seiner Cultur nach ohnehin aufs Nächste theils mit den Semiten, theils mit den Indogermanen verwandte Volk der Aegyptier genannt worden ist. — Wenden wir uns jetzt von diesen geistig höchststehenden und sowohl culturfähigsten als wirklich cultivirtesten Stämmen der Menschheit zu jenen tiefer stehenden Racen Ostasiens, Afrika's und der neuen Welt, welche von den nach rein naturwissenschaftlichen Principien classificirenden Ethnographen als „niedere Racen“, von der schriftgläubigen Forschung dagegen als gesunkene Ausläufer der Geschlechter Sem's, Ham's und Japhet's, als degradirte oder verwilderte Noachiden betrachtet werden. Auch sie haben, wenn

<sup>1)</sup> K. Simrock, Deutsche Mythologie, I, 18 ff.; Wolf, Götterlehre, S. 76 ff.

<sup>2)</sup> Mone, Nord. Heidenthum, II, 491 ff. (zu Creuzer's Symbolik, Bd. VI).

nicht sämmtlich, doch größtentheils, Fluthsagen von oft auffallend naher Verwandtschaft mit der biblischen aufzuweisen, was in einigen Fällen aus Einführung der betreffenden Ueberlieferung durch jüdische oder christliche Lehrer, häufiger indessen durch die Annahme eines hohen Alters und originalen Charakters der Sagen, also eines Urzusammenhanges derselben mit der alttestamentlichen, zu erklären sein wird.

Ein solcher Urzusammenhang mit der heil. Schrift ist vor Allem bei der Fluthsage der Chinesen anzunehmen, wie sie schon das älteste Geschichtsbuch dieses Volkes, der aus dem 6. Jhdt. v. Chr. herrührende Schüking, überliefert. Danach überschwemmt unter den drei Urkaisern Yao, Si und Ki eine ungeheure Fluth alle neun Theile der Welt, setzt selbst die höchsten Gebirge unter Wasser und ertränkt alle Menschen. Nur jene drei Kaiser, Yao, Si und Ki, deren Namen eine augenscheinliche Verwandtschaft mit denen der Noachiden Japhet, Sem und Ham (Cham) kundgeben, retten sich in Fahrzeugen, die letztlich auf dem Gipfel des Berges So-lü landen. Nach Ablauf der Gewässer bringen sie „in der Mitte der Welt“ dem Gotte des Himmels, Shang-ti, ein Dankopfer dar und theilen sich unter die Reiche der Erde, wobei Yao das Reich der Mitte erhält und Begründer der ersten chinesischen Dynastie wird. Eine hiervon mehrfach abweichende, vielleicht noch ältere Tradition (bei Klaproth, *Asia polygl.*, p. 28) vermischt die Sintfluth mit der Welterschöpfung, erscheint aber dadurch ebenfalls der alttestamentlichen Erzählung urverwandt, daß sie den Besieger der Gewässer und Erbauer des rettenden Fahrzeuges Niuhoa nennt<sup>1)</sup>.

Von solchen Berührungen selbst mit den Eigennamen der biblischen Ueberlieferung zeigen die übrigen Sagen der Völker mongolischer, malayischer, amerikanischer Race wenig oder nichts mehr. Dagegen stimmen sie in sachlicher Hinsicht mehrfach noch specieller mit jener oder auch mit anderen uralten Sintfluthtraditionen kaukasischer Völker überein. Die Macusi-Indianer Süd-Amerika's lassen den einzigen aus der ungeheuren Fluth geretteten Menschen die Welt durch hinter sich geworfene Steine, die sich in Menschen verwandeln, neu bevölkern. Dieselbe an Deukalion und Pyrrha erinnernde Sage haben die Maypuren und Tamaraken am oberen Orinoko, nur

<sup>1)</sup> Klaproth a. a. O. Windischmann, *Philosophie* u. I, 1, S. 211; Güßlaff, *Geschichte des chines. Reichs* (von Neumann), S. 26 f. Vgl. F. H. Plath, *Ueber die Glaubwürdigkeit der ältesten chines. Geschichte*, München 1866.



daß nach ihnen es die Früchte der Maurizia-Palme sind, welche das gerettete Menschenpaar hinter sich wirft und aus deren Kernen dann neue Menschen entstehen <sup>1)</sup>. — Verschiedene brasilianische Indianerstämme leiten ihr und aller übrigen Indianer Geschlecht von zwei Menschen, einem Bruder und einer Schwester her, die allein aus einer großen Fluth entkommen seien. — Nach der Sage der Peruaner flüchteten sich, kurz bevor Manko Kapak und seine Schwester, die Sonnenkinder, von Südosten herkommend das alte Inkareich mit seinem Sonnendienste begründeten, von den Urbewohnern des Landes nur vier Männer und vier Frauen, also im Ganzen acht Seelen, vor den Gewässern einer allbedeckenden Fluth in die Höhlen der höchsten Berge und gingen erst da wieder aus denselben hervor, als die zur Probe ausgesandten Hunde nicht mehr mit nassen, sondern mit schlammbedeckten Pfoten zu ihnen zurückkehrten. — Von nordamerikanischen Stämmen berichten die Azteken Mexiko's theils in mündlicher Ueberlieferung, theils in merkwürdigen Abbildungen auf alten Steindenkmälern, daß nur Ein Mensch, Koxcox, mit seinem Weibe Cihuacoatl (der „Schlangenfrau“, durch welche die Sünde in die nachsintfluthliche Welt kam) sich in einem Kahne aus der allgemeinen Fluth gerettet habe. Die zur Prüfung des Standes der Gewässer ausgesandten Vögel scheinen in dieser Sage eine Hauptrolle gespielt zu haben. Ebenso in der eines den Azteken verwandten mexikanischen Stammes, welcher den aus der Fluth geretteten neuen Stammvater der Menschheit Tezpi nennt und ihn zuerst einen Geier, dann andere Vögel, zuletzt einen Kolibri aussenden läßt. Nur der letztgenannte Vogel kehrt, einen Baumzweig mit Blättern im Schnabel haltend, zurück; die vorher ausgesandten mästen sich vom Fleische der umherliegenden Leichname <sup>2)</sup>. Ähnlich auch die Sage der Insulaner von Cuba, sowie die mehrerer Indianerstämme des Gebietes der Vereinigten Staaten, z. B. der Kris und Sautaux, welche (nach den freilich vielleicht nicht ganz unverdächtigen Berichten katholischer Missionäre) sogar darin mit der biblischen Erzählung übereinstimmen sollen, daß sie den nicht zurückkehrenden Vogel einen Raben, den gehorsam zurückkehrenden aber eine Taube nennen <sup>3)</sup>; der Montagnesen, welche als die ausgesandten Thiere eine Fisch-

<sup>1)</sup> Ausland 1865, Nr. 21, S. 487.

<sup>2)</sup> Wuttke, Geschichte des Heidenthums, I, 282; v. Raumer, Allgem. Geographie, S. 429.

<sup>3)</sup> Annalen der Verbreitung des Glaubens, Einsied. 1864, Septb., S. 384.

otter und ein Rennthier nennen; der Hundsrücken-Indianer, welche einen Viber und eine Wisamratte diese Rolle spielen lassen; der Irokesen, Apalachen, Tschipewäer und Andere, welche theils Züge aus dem Schöpfungsproceß, theils (wie namentlich die Indianer am Bärensee) Reminiscenzen aus der Periode ihrer Einwanderung aus Asien nach dem neuen Continent mit der Fluthsage vermengen, dabei aber jedesmal bald diese, bald jene auffallende Verbindung mit der biblischen Tradition darbieten <sup>1)</sup>).

Es ist eine durch die Beschaffenheit dieser amerikanischen Fluthsagen unausweichlich nahe gelegte Annahme, daß die neue Welt ihre Bevölkerung durch frühzeitige Einwanderung aus der alten, und zwar wohl hauptsächlich aus Ostasien über den Stillen Ocean hinüber, erhalten habe. Denn

1) die Annahme späterer Importirung der betreffenden Sagen vom christlichen Europa aus, z. B. im Mittelalter durch normannische Seefahrer und deren Niederlassungen an den Küsten Grönlands und Winlands (d. i. Virginien) oder auch in neuerer Zeit durch die Spanier und Portugiesen seit Columbus, — diese Annahme erklärt wohl Manches in dem merkwürdigen Sagengewirre, aber keineswegs Alles, namentlich nicht den hochbedeutsamen Umstand, daß Beide, die nordamerikanischen wie die südamerikanischen Indianer, ihre Sintfluthtraditionen haben, obwohl ihre Culturzustände sich so gänzlich unabhängig von einander entwickelt haben, daß z. B. die Mexikaner zur Zeit des Cortez von der Existenz des großen und blühenden Inka-Reiches in Peru nichts wußten <sup>2)</sup>).

2) Außer Sintfluthsagen haben die verschiedensten Stämme sowohl des nördlichen als des südlichen Amerika noch mehrere andere Elemente der biblisch-semitischen oder überhaupt der kaukasischen urgeschichtlichen Tradition mit den Völkern der alten Welt gemein, bezüglich welcher eine spätere Einschleppung noch weniger annehmbar ist, als bezüglich jener. So theilen die Mexikaner mit den alten Indiern die Sage von vier Weltaltern in der kosmogonischen Urzeit. Bei den grönländischen Eskimos oder Inuits will man die zehn Patriarchen oder Geschlechter der vorsintfluthlichen Menschheit wieder entdeckt haben. Die Geschichte vom Bau eines riesigen Thurmes als

<sup>1)</sup> A. a. D., S. 385. Franklin, Reisen u., I, 79; II, 308. Vgl. Bindewald, Die Sintflut-Sagen der Heiden, Bew. d. Glaubens, 1867, S. 173 f.

<sup>2)</sup> D. F. Peschel, Die Abhängigkeit der menschlichen Gesittung von den Ländergestalten, Ausland 1868, Nr. 36.

Anlaß zur Völkertrennung und Sprachenverwirrung findet sich bei fast allen den oben genannten Stämmen Nordamerika's, bald so bald anders gewendet, wieder <sup>1)</sup>. Und, was wichtiger als dieß Alles, so manche monumentale Reste amerikanischer Cultur, insbesondere die so lebhaft an die Pagoden Ostasiens, an den Belustempel Babylons und an die Pyramiden Aegyptens erinnernden Tempelbauten Alt-Mexiko's und Yucatan's, zeugen auf das Eindringlichste für einen uralten Culturzusammenhang zwischen den Bewohnern der beiden Welttheile diesseits und jenseits des Stillen Meeres.

3) Die Inselnwelt dieses Meeres weist so zahlreiche Spuren auf von der vermittelnden Rolle, welche sie bei Herstellung dieses uralten Culturverkehrs gespielt zu haben scheint, daß man sie in der That gleichsam als Brücke für die aus Asien nach der neuen Welt übersiedelnden Stämme betrachten kann. Außer Anderem gehören dahin auch die mancherlei Anklänge an die Sintfluthgeschichte, wie sie in dem Sagenkreise mehrerer der bedeutendsten Südsee-Völker enthalten sind. So haben die Bewohner der Fidjchi-Inseln die Sage: „Zur Bestrafung zweier Jünglinge, die ihm seinen Riesenvogel Turukaba, der ihn allmorgentlich zu wecken pflegte, getödtet hatten, verhängte der oberste Gott Degei eine ungeheurere Fluth, aus der jene Jünglinge durch Besteigung zweier großer Schalen oder Nachen gerettet wurden. Nach dem Verlaufen der Gewässer landeten sie auf Viti-Levu, der größten Insel der Fidjchi-Gruppe, und wurden hier Stammväter der fidjchianischen Schiffsbauer oder Kanoe-Zimmerleute.“ In der noch kunstreicher gestalteten, aber freilich die Sintfluth und die Schöpfung ineinanderwirrenden Sage der Samoa-Inulaner vertritt eine von dem Göttervater Tangaloa mehrmals ausgesandte Schnepfe die Stelle des Raben und der Taube Noah's. Starke Anklänge theils an amerikanische, theils an asiatische, insbesondere an die indischen Fluthsagen bieten die entsprechenden Mythen der Tahitier, der Gesellschaftsinsulaner und einiger anderer Südseevölker von malayischer Abkunft dar <sup>2)</sup>.

Man mag auch hier wieder die Mitwirkung mancher späteren christlichen Einflüsse statuiren. Man mag katholische und protestan-

<sup>1)</sup> Rüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts 2c. (2. Aufl. 1869), S. 78 ff.

<sup>2)</sup> Rüken a. a. O. Ausland 1861, S. 341. 685, 1863, S. 206. Tyerman's und Bennet's Reise nach d. Südsee, im Basel. Missions-Magazin, 1832, S. 156. 233. 268; 1833, S. 92 2c.

tische Missionäre der neueren Zeit ebenso für die Urheber mancher charakteristischer Hauptzüge dieser oceanischen Fluthsagen ansehen, wie die entsprechenden Sagen verschiedener Negervölker und der Hottentotten Afrika's auf die Urheberchaft jüdischer und muhammedanischer Sendboten in älterer und neuerer Zeit zurückzuführen sind; — denn dieselben tragen nicht nur überhaupt eine stark biblische Färbung, sondern lassen namentlich auch den Namen Noah's in mehrfachen Beziehungen sehr deutlich wiederkehren, z. B. in Noh und Hingnoh, den angeblichen Stammeltern der Hottentotten, in „Wahr el Nuh“, Noah's See, als Benennung des See's Naudie in Bornu, in welchen sich die Gewässer der Fluth angeblich verlaufen hätten, 2c. So mögen denn auch die polynesischen und amerikanischen Fluthsagen nebst den zuweilen sich daran knüpfenden religiösen Gebräuchen (z. B. jenem großen Archenfest der Mandan-Indianer, von welchem Prinz Maximilian v. Wied in seinen Reisen erzählt) in vielen Fällen christlichen, durch ältere oder neuere Missionsthätigkeit vermittelten Ursprungs sein <sup>1)</sup>. Dennoch bleibt der Traditionen von relativ originalem, in keiner Weise aus späteren Einflüssen herzuleitendem Inhalt und Charakter eine hinreichend große Zahl übrig, um sichere Schlüsse zu Gunsten des einstigen Zusammenlebens der betreffenden Völker und Volksstämme an Einem, der alten Welt angehörigen Ursitze unseres Geschlechtes darauf bauen zu können. Und solche Schlüsse haben bis herab auf die Gegenwart nicht bloß Forscher von strenggläubiger Richtung, sondern auch so kritisch gestimmte und religiös indifferente Gelehrte wie M. v. Humboldt, C. B. Tylor, Afr. Maury und Osk. Peschel ziehen zu müssen geglaubt. Ja selbst manche Gegner der einheitlichen Abstammung unseres Geschlechtes, z. B. Th. Waitz, R. Andree 2c., haben das hohe Gewicht jener Instanzen und das Einleuchtende oder wenigstens Scheinbare der daraus zu gewinnenden Gründe für einen Urzusammenhang der religiösen Cultur der Menschheit anerkannt <sup>2)</sup>. Nur eine geflissentlich jedes Zugeständ-

<sup>1)</sup> Vgl. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III, 186. Auch Lücken und Bindewald a. a. D.

<sup>2)</sup> M. v. Humboldt, Ansichten der Cordilleren, II, 65 f. Tylor, Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit, a. d. Engl. von H. Müller, 1867, Cap. 11. Afr. Maury in der Revue des deux Mondes, I. c. p. 477. O. Peschel, Die Lage des Paradieses, Ausland 1867, Nr. 47; vgl. 1868, Nr. 36, S. 845. Waitz a. a. D. R. Andree im „Globe“, Bd. X, S. 12, S. 379. — Vgl. auch Spiegel a. a. D. und F. v. Bunsen, Gott in der Geschichte, III, 63.



niß an die geoffenbarte Wahrheit verweigernde, hartnäckige Hyperkritik kann, angesichts des großartigen Consensus fast aller Nationen bezüglich jener erschütternden Katastrophe der Urzeit, bei ihrer Behauptung einer ursprünglichen Verschiedenheit der Menschenrassen beharren und demgemäß dann abenteuerliche Auswege versuchen, wie die Annahme, die meisten Fluthsagen seien unabhängig von einander, kraft eines der Phantasie aller Völker einwohnenden analogen Bildungstriebes, also in der Weise wie so manche einander ähnelnde Fabeln, Märchen, Robinsonaden oder Liebesromane bei verschiedenen Völkern, entstanden, oder wie jene andere Annahme, der ursprünglich rein semitische Nationalmythus sei durch babylonische und phöniciſche Handelsleute in alter Zeit zu den verschiedensten Völkern gebracht und so gleich einer Waare über die Länder zuerst der alten, dann auch der neuen Welt verbreitet worden <sup>1)</sup>.

Wir unterlassen es, solchen Aufstellungen einer eigensinnigen und überspannten Skepsis speciellere Widerlegungsgründe entgegenzusetzen, da ohnehin alles zu ihrer Zurückweisung und Entkräftung Erforderliche bereits im bisher Mitgetheilten enthalten ist. Dagegen fragen wir jetzt noch nach der specifischen Dignität, welche der biblischen Sintfluth-Tradition inmitten jener ihr bald näher, bald entfernter verwandten Sagen des Heidenthums zukomme. Wodurch unterscheidet sich die hebräische Tradition von allen übrigen Fluthsagen der älteren wie neueren Völkerwelt? Was berechtigt uns, gerade sie aus diesem wirren Chaos uralter Ueberlieferungen herauszuheben und nur sie inmitten dieses bunten Gewimmels von Mythen und Sagen als geschichtliche Wahrheit, als eine heilige und darum glaubwürdige Erzählung gelten zu lassen?

Der hohe Werth der mosaïſchen Sintfluthgeschichte beruht vor Allem auf dem Charakter heiliger Reinheit, kindlicher Unschuld und Einfalt, der ihr im Gegensatze zu den heidnischen

---

<sup>1)</sup> Siehe z. B. Nöldeke in der oben angeführten Abhandlung: „Der Landungspunkt Noah's“, S. 153, wo zuerst die Behauptung, die Indier hätten ihren Fluth-Mythus, gleich so manchem Astrologischen und Astronomischen, in alter Zeit von Babel aus bekommen, und dann der anmaßende Nachspruch: „Zedenfalls muß der Mythus entweder semitisch oder arisch sein; ihn aus der gemeinschaftlichen semitisch-indogermanischen Urzeit herzuleiten, scheint mir rein phantastisch. Wie hoch hinauf will man diese Urzeit verlegen, etwa um 12000 v. Chr., oder um 25000?“ — Vgl. das unten wider diese letztere, den Zeitpunkt betreffende Einwendung von uns Bemerkte.

Sagen aufgeprägt erscheint und der sie neben diesen vielfach getrübbten Abbildern, ja Zerrbildern, als das in urkräftiger Frische und jugendlicher Schönheit erstrahlende, treue und unverderbte Urbild erscheinen läßt. Da ist nichts zu hören von Göttererscheinungen in Fischgestalt, von Kämpfen mit Riesen und Schlangen, von Geiern, die sich vom Fleische der ertrunkenen Menschen und Thiere nähren, von Wiedererneuerung des Menschengeschlechts mittelst rücklings hingeworfener Steine oder Baumsfrüchte. Die einzige wirkende Ursache ist hier Jehova, der ewige lebendige Gott Himmels und der Erde, der keiner halb göttlichen Mittelsmächte zur Vollziehung seines Gerichtsgactes an der abgefallenen Menschheit und zur Errettung seiner Frommen aus dem allgemeinen Verderben bedarf. Er selbst läßt die Wolken des Himmels unendlichen Regen ergießen und die Brunnen der Tiefe sich öffnen. Er lehrt Noah die rettende Arche erbauen; er ertheilt ihm Anweisung darüber, welche Repräsentanten der Thierwelt er sammt seinen Angehörigen mit in das Schiff nehmen soll; er beaufsichtigt selbst den Act der Einschiffung und schließt mit väterlicher Treue und Fürsorge die schützende Thüre hinter ihm zu (1 Mos. 7, 16). Und nach dem 40tägigen Zunehmen und dem 150tägigen Stehen der Gewässer, da gedenkt Er des Noah und aller der Thiere bei ihm im Kasten; da läßt er „einen Wind herfahren über die Erde“, der die Wolken vertheilt und die Wasser fallen und das Land wieder sichtbar macht, bis zur völligen Abtrocknung der schwer heimgesuchten Erde (Cap. 8, 1 ff.). Und bis zum Herausgehen aus der Arche, was Noah erst auf Sein ausdrückliches Geheiß ins Werk zu setzen wagt (Cap. 8, 16—19), ja bis zu den Anfängen des neuen Culturlebens der Heilsgemeinde, mit der Er einen feierlichen Bund des Friedens schließt, begleitet Jehova seine Auserwählten mit den Rundgebungen seiner Alles bedenkenden Fürsorge und segnet Er sie mit Verheißungen seiner Gnade und Liebe (Cap. 8, 20—9, 17). — Darin mögen allerlei Anthropomorphismen und Anthropopathismen, allerlei kindlich-naive Vorstellungen und hyperbolische Ausdrücke enthalten sein, die in die Sprache moderner Wissenschaft und kritischer Geschichtschreibung übersetzt wesentlich anders lauten würden. Aber Mythen, ungeschichtliche Legenden oder tendenziöse Fictionen, dieß Alles können die schlichten Züge des wunderbar ergreifenden Gemäldes nicht heißen. Denn sie sind, gleich der gesammten Thatsache, der sie angehören, auf dem Boden jener heiligen Familientradition der Urzeit erwachsen, die nun einmal in eben dem Maße Glauben verdient,

als ihre heidnischen Doppelgänger und Zerrbilder mythisch verunstaltet und ins Ungeschichtliche entstellt erscheinen. Und dabei ist ihr einfältig kindliches Wesen lieblich verklärt von der Sonne des reinsten und festesten Glaubens an Einen heiligen Gott, dessen richterliche Gerechtigkeit die Welt regiert und dessen Gnade Alles in Allem wirkt, was zum Heile und Segen seiner Menschenkinder dient. Ja, die älteste und einfachste Urform des Berichtes, die sich noch sehr deutlich von einigen erweiternden Zuthaten aus späterer Zeit unterscheiden läßt (die sogenannte Elohim-Urkunde, wie sie im Gegensatz zur ergänzenden Jehova-Urkunde genannt wird), lehrt noch eine so einfache und geistige Form der Gottesverehrung, zeigt sich noch so frei von Anschauungen aus dem Bereiche des späteren Ceremonialgesetzes (wie denn z. B. die in Cap. 7, 2 ff. vorliegende Unterscheidung zwischen den reinen und unreinen Thieren, welche Noah gerettet habe, unzweifelhaft erst der Jehova-Urkunde angehört), daß sie eben hiermit ihren noch vormosaïschen Standpunkt zu erkennen gibt und als Zeugniß aus der Zeit des reinen Urmonotheismus der Patriarchen einen um so höheren Werth und ehrwürdigeren Charakter erhält<sup>1)</sup>.

Zu diesem ächt monotheistischen Gepräge gesellt sich als ein zweiter Hauptvorzug der biblischen Sintfluth-Erzählung der hohe Grad von innerer Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit, der gerade ihren Angaben über die ältesten genealogischen Verhältnisse der Stämme und Nationen unseres Geschlechtes zukommt. Denn die mit dem biblischen Fluthberichte aufs Engste verflochtene Darstellung der ältesten Patriarchengeschichte, insbesondere die auf ihn folgende große Völkergenealogie in Cap. 10 der Genesis (die sogenannte Völkertafel oder das Geschlechtsregister der Noachiden), legt die wahren Abstammungsverhältnisse sämmtlicher Culturvölker der alten Welt mit der bewundernswerthesten Klarheit und Genauigkeit dar. Sie verfolgt die Entwicklung jener drei Hauptäste der kaukasischen Menschheit, des semitischen, des hamitischen und des japetisch-indogermanischen, bis zurück zu den ersten wurzelhaften Anfängen ihrer zunehmenden Ausbreitung, Verästelung und Verzweigung, und zwar mit einer Sicherheit, welche in eben dem Maße überraschend genannt werden muß, als sie durch die exacte Sprachforschung der neuesten Zeit bis in die kleinsten Einzelheiten hinein als richtig bestätigt wird, und welche in eben dem Maße Glauben ver-

<sup>1)</sup> Vgl. Delitzsch, Genesis, 3. Auflage, S. 256 f.

dient, als sie hoch erhaben dasteht über die durch kleinlichen Nationalstolz ins Einseitige verzerrten und lügnerisch entstellten genealogischen Urtraditionen der Heiden mit ihrer jeden Gedanken an eigentliche Geschichtlichkeit verbietenden Einmischung aller möglichen theognonischen und kosmogonischen Fabeln <sup>1)</sup>.

Der dritte Vorzug der mosaischen Fluthgeschichte liegt in ihrem Verhältnisse zu dem, was die neueste Naturwissenschaft bezüglich der urzeitlichen Entwicklungsgeschichte unserer Erdoberfläche wahrscheinlich gemacht hat, also in ihren Beziehungen zur Geologie, welche sie nicht minder hoch über die heidnischen Fluthsagen erheben, als ihre Stellung zur Theologie und zur Ethnologie. Die umfassende Allgemeinheit, in welcher gerade die heilige Schrift die Gewässer der Fluth sich über die ganze bewohnte Erde verbreiten und während einer geraumen Zeit dieselbe bedeckt halten läßt, der scharfe Gegensatz zu allen nur localen Ueberschwemmungen, in welchen die noachische Fluth dadurch gestellt erscheint, daß mit großem Nachdruck und hyperbolischer Kühnheit ein fünfzehn Ellen hohes Hinaussteigen der Wasser über alle hohen Berggipfel behauptet wird (Cap. 7, 19. 20), — gerade diese hauptsächlich Punkte des Anstoßes für eine zweifelnde Verstandeskritik enthalten eine Hinweisung auf diejenige Seite des Ereignisses, welche dasselbe allein physikalisch begreiflich macht und es in den Zusammenhang der die natürliche Urgeschichte unseres Planeten bildenden und bedingenden geologischen Thatfachen einreicht. Die Sintfluth der Bibel ist nicht verschieden von jener letzten großartigen Katastrophe der geologischen Urzeit, welche eben als Sintfluth, als die große Fluth schlechtweg, als Diluvium bezeichnet wird. Die Sintfluth der ältesten religiösen Ueberlieferungen des Menschengeschlechts ist keine andere als die Sintfluth der Geologie. Denn diese ist unzweifelhaft als eine derartige fast totale Umänderung der von organischen Wesen bewohnten Erdoberfläche zu denken, daß die größte Mehrzahl jener Organismen durch

---

<sup>1)</sup> Der einzige Punkt, in welchem die mosaische Völkertafel gegen die thatsächlichen Abstammungsverhältnisse der alten Völkerwelt zu verstoßen scheint, betrifft die Darstellung Kanaan's, des Stammvaters der semitisch redenden Phönicië, als eines Sohnes Ham's. Daß diese auf den ersten Blick räthselhafte Erscheinung durch die Annahme einer vollständigen Semitisirung der allerdings von Ham abstammenden Kanaaniter oder Phönicië zu erklären ist, gibt selbst Knobel zu; siehe dessen „Völkertafel der Genesis“, und Commentar zu Gen. 10, 14; vgl. auch Keil und Delitzsch zu dieser Stelle.



die Gewalt der Alles verheerenden Gewässer zu Grunde ging und daß zugleich die Bodenbeschaffenheit der Erdoberfläche, sowohl durch die Ueberschwemmung selbst als auch durch gleichzeitige colossale Vulkaneruptionen, Erdbebenbewegungen und Gebirgserhebungen, die namhaftesten Umbildungen erfuhr. Partiell, d. h. nur einen Theil der gesammten Oberfläche unseres Planeten betreffend, mag diese Katastrophe insofern gewesen sein, als sie nicht überall und rundum, sondern nur so weit, als die Erde damals von dem noch jungen Menschengeschlecht bewohnt war, die Ebenen, Thäler und Gebirge bis hinauf zu den höchsten Gipfeln unter Wasser setzte, manche Gegenden aber völlig verschonte und manche nur mit geringeren Verheerungen heimuchte. Nur so dürfte sich die bekannte, von den Gegnern der biblischen Sintfluthgeschichte oft bis zur Ueberlast betonte Thatsache erklären lassen, daß in einigen Gegenden Westeuropa's, z. B. in der Eifel und in der Aubergne, vulkanische Gipfel von mäßiger Höhe mit lockeren Aschenkegeln vorkommen, welche, nach den zwischen ihren Lavamassen eingeschlossenen Thierresten zu urtheilen, in der Tertiärzeit, noch vor dem Auftreten des Menschengeschlechts, thätig waren, ohne seitdem irgend welche Störung durch über sie herfluthende Gewässer erfahren zu haben. Nur so dürfte das Fehlen diluvialer Spuren und Reste auf weite Strecken hin, wie es auch sonst manche Gegenden zeigen, erklärt werden können<sup>1)</sup>. Aber einen allgemeinen Charakter muß das geologische Diluvium doch insofern getragen haben, als es keinen Erdtheil unberührt ließ, sondern in allen Continenteu der alten wie neuen Welt seine Spuren hinterlassen hat, namentlich durch fast ganz Europa hin, in Asien vom äußersten Süden an bis zu den weiten Eisflächen Nord Sibiriens mit ihren zahlreichen eingefrorenen Mammuthresten, desgleichen in Nordafrika, in Neuholland und in den verschiedensten Gegenden Amerika's<sup>2)</sup>. Und die vertilgende Wirkung dieser überallhin fluthenden Gewässer, ihre Bedeutung als eines ungeheuren, plötzlich und unaufhaltsam hereingebrochenen Ausrottungsactes, als eines Gerichtes Gottes über alles Fleisch, — sie kann nicht bezweifelt werden, wenn man die enorme Menge von fossilen Thierknochen und Thiergerippen aller Art bedenkt, welche

<sup>1)</sup> Vgl. Fr. Pfaff, Schöpfungsgeschichte (Frankfurt und Erlangen 1855), S. 616; F. W. Schulz, Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel (Gotha 1865), S. 416.

<sup>2)</sup> G. Burmeister, Geschichte der Schöpfung, 7. Auflage, S. 302 f.

die diluvialen Gebilde aller jener Gegenden aufweisen und welche namentlich da, wo sie zu Hunderten und Tausenden in geräumigen Höhlen auftreten, wie in den Gebirgsgegenden Deutschlands, Belgiens, Englands u. s. w., auf das Unverkennbarste für ein derartiges gewaltsames Hereinbrechen der Katastrophe zeugen, wie die heilige Schrift es schildert. Daß man längere Zeit keine sicheren Spuren von Menschengebernen inmitten dieser massenhaften Thierreste zu finden vermochte, hat verschiedene gelehrte Vertheidiger des biblischen Sintfluthberichtes zu der Meinung geführt, geologisches Diluvium und biblische Sintfluth seien als durch bedeutende Zeiträume von einander getrennte und wesentlich verschieden geartete Katastrophen zu unterscheiden, das Diluvium gehöre noch der vormenschlichen Geschichte des Erdballes an, wie außer den fehlenden Menschenresten auch die große Zahl jetzt ausgestorbener Thiergeschlechter zeige, welche die Diluvialgebilde in fossilem Zustande aufzuweisen hätten<sup>1)</sup>. Diese Meinung dürfte durch die jüngsten Ausgrabungen im westlichen Deutschland, in Belgien, Frankreich und Italien als hinreichend widerlegt zu betrachten sein. Denn diese haben eine ziemlich Anzahl unzweifelhafter Menschenknochenfunde in diluvialen Knochenhöhlen, also zwischen Thiergebeinen aus der Diluvialzeit, ergeben, ja sogar aus Schichten der Tertiärperiode Fragmente von Menschenskeleten und Spuren menschlicher Kunstthätigkeit zu Tage gefördert und so die Existenz unseres Geschlechtes schon in vordiluvialer Zeit sehr wahrscheinlich gemacht. Und in dem Maße, wie die Zahl dieser fossilen Menschenreste aus diluvialen und antediluvialen Schichten zunimmt — sie nimmt aber von Jahr zu Jahr zu, besonders in Folge der seit mehreren Jahren unter der Leitung Dupont's betriebenen geognostisch-paläontologischen Untersuchung der Knochenhöhlen Belgiens —, in eben dem Maße steigert sich die Wahrscheinlichkeit einer Identität der durch die Katastrophe dieses Diluviums untergegangenen Menschen mit den Sintfluth-Menschen der heiligen Schrift<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> So zuerst Buckland in seinem *Bridgewater-Tractat*: „Geologie oder die Wunder der Urwelt“ (Deutsch von Werner, Stuttgart 1837), nachdem derselbe berühmte Geolog früher, in seinen „*Reliquiae diluvianae*“ (1823), die Identität von Sintfluth und Diluvium behauptet hatte. Ihm schlossen sich dann an: Andr. Wagner (Geschichte der Urwelt, I, 526), Kurf, Bibel und Astronomie, 4. Auflage, S. 441, Delizsch, Genesis, S. 255 u. A.

<sup>2)</sup> Vgl. den Bericht über jene Dupont'schen Forschungen und Entdeckungen in „Ausland“ 1868, Nr. 7, S. 151 ff. Vgl. auch daselbst Nr. 28, S. 649 f.

Allerdings bereitet die Frage nach der Zeit und Zeitdauer des Diluviums noch einige Schwierigkeiten, welche manchem urgeschichtlichen Forscher die Annahme jener Identität noch bedenklich erscheinen lassen können. Das geologische Diluvium oder die Eiszeit (Glacialepoche), wie sie von den neuesten Geologen im Anschlusse an die berühmte, jetzt ziemlich allgemein angenommene Vereisungs- oder Vergletscherungstheorie von Agassiz genannt zu werden pflegt, scheint eher als eine langdauernde und langsam wirkende Periode denn als verhältnißmäßig rasch, etwa innerhalb eines Jahres verlaufenes Ereigniß gedacht werden zu müssen. Und gleich der ihr vorausgegangenen Tertiärperiode scheint diese Eiszeit — besonders wegen der Beschaffenheit der gleichzeitigen Flora und Fauna, welche von der jetzigen Pflanzen- und Thierwelt noch vielfach abwich und zahlreiche jetzt untergegangene Arten in sich schloß — viel weiter vor der Jetztzeit zu liegen, als die biblische Sintfluth, welche der übereinstimmenden Angabe der bedeutendsten jener Fluthsagen zufolge um die Mitte des dritten Jahrtausends vor Christo stattgefunden haben muß<sup>1)</sup>. Statt vier bis fünf scheinen mindestens zehn bis zwölf Jahrtausende als seit der Diluvial- oder Glacialperiode verstrichen angenommen werden zu müssen.

Es ist hier nicht der Ort, in eingehenderer widerlegender Kritik auf diese chronologischen Einwürfe zu antworten. Nur so viel sei bemerkt, daß jene neuesten Höhlenuntersuchungen die längere Zeit beliebte Annahme eines nur sehr langsamen und allmählichen Ausbruchs und Verlaufs der Eiskatastrophe wesentlich erschüttert haben, da sie theils auf das Untkommen vieler vorher lebend in den Höhlen eingeschlossener Thiere, theils auf Ablagerung zahlreicher Thierleichen in denselben mittelst reißender Wasserströme, worin sie schon vorher umgekommen, zu schließen nöthigen. Ferner: daß der Gegensatz zwischen der diluvialen und der jetzt lebenden Fauna durch die neueste geologische Forschung mehr und mehr verringert wird, in dem Grade, daß, abgesehen von ganz wenigen damals völlig untergegangenen und ausgestorbenen Arten, die Thierwelt von damals der jetzigen genau conform erscheint, mithin die nämliche Continuität der Entwicklung des organischen Lebens auf Erden durch geologische Zeugnisse erhärtet wird, welche die heilige Schrift durch ihren Bericht von einer nur vorübergehenden Unterbrechung des organischen Belebtheins der Erde

<sup>1)</sup> Vgl. Bindewald a. a. O. S. 177.

bei der Fluth bezeugt. Endlich: daß die jetzt übliche Methode, wonach die Geologen, insbesondere die aus der Schule Lyell's, das Alter und die Zeitdauer der urweltlichen Bildungsprocesse zu bestimmen pflegen, indem sie das Langsame und Allmähliche der jetzigen Veränderungen an der Erdoberfläche als alleinigen Maßstab für die geologischen Veränderungen der Urzeit gebrauchen, — daß diese Chronologie der gegenwärtigen Geologen auf viel zu unsicherer, anderweitigen Naturthatfachen widersprechender Grundlage ruht, als daß ihr ein wirklicher wissenschaftlicher Werth beigelegt werden und um ihretwillen das übereinstimmende Zeugniß aller übrigen glaubhaften Instanzen, insbesondere auf sprachgeschichtlichem, religionsgeschichtlichem und archäologisch-culturhistorischem Gebiete, bezüglich des Alters der menschlichen Entwicklung auf Erden umgestoßen und verworfen werden könnte. Wir halten deshalb mit der neuerdings von Tag zu Tag sich mehrenden Zahl jener besonnenen urgeschichtlichen Forscher, welche die dermalige geologische Wissenschaft in Fragen der Zeitrechnung für nicht hinreichend competent erachten, an der Identität von Sintfluth und geologischem Diluvium fest und erblicken sonach in dem letzteren einen unmittelbaren, im höchsten Grade anschaulichen und nachdrücklichen Beleg für die Geschichtlichkeit der ersteren, für die That-sächlichkeit des historischen Kernes, der jenen Traditionen des Alterthums sammt und sonders zu Grunde liegt<sup>1)</sup>.

Es ist neuerdings, d. h. ungefähr seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seit der Wirksamkeit Voltaire's und der französischen Encyclopädisten, Mode geworden, die biblische Sintfluth-Erzählung in vornehmen Tone zu bespötteln oder auch mittheilend zu belächeln, wie eine phantasievolle Kindergeschichte, der keine wirklich geschichtliche Erinnerung anhafte, oder wie ein weitverbreitetes Märchen, das seine große Beliebtheit bei Kindern und auf kindischer Stufe stehenden Völkern nicht seiner historischen Wahrheit, sondern nur seiner sinnigen

---

<sup>1)</sup> Für die Einerleithet des geologischen Diluviums mit dem biblischen haben sich neuestens ausgesprochen: J. V. Lange zu Gen. 6, 9 ff., S. 146; Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes, I, S. 590 ff.; Schulz, Schöpfungsgeschichte, S. 413 ff.; Gärtner, Bibel und Geologie (Stuttgart 1867), S. 99. 217 ff.; Bollmann, Bibel und Natur (Hamburg 1868), S. 192 ff. Vgl. auch den englischen Geologen Dr. Frankland, in „Ausland“ 1864, S. 283 ff.



Schönheit zu danken habe. Wir glauben, kraft des oben dargelegten Sachverhaltes, anderer Meinung sein zu müssen. Wir halten den naturwissenschaftlichen Kritikern, die sich auf jenen Standpunkt stellen und daher vom „Noahkasten“ als einem Rettungsmittel für alle Menschen und Thiergeschlechter der Fluthzeit nur unter ungläubigem Kopfschütteln oder frivolem Gespötte zu reden wissen, die Frage entgegen, ob sie nicht selbst mit leidenschaftlicher Bewunderung einer Theorie der organischen Lebensentwicklung anhängen, welche für die frühere Zeit eine weit geringere Zahl von Gattungen und Arten des Thierreichs statuirt, als für die Gegenwart <sup>1)</sup>. Den Theologen aber, die sich an die Skepsis jener Kreise anschließen und vor dem Urtheile gewisser augenblicklich gefeierter naturwissenschaftlicher Autoritäten beugen zu müssen meinen, halten wir die Frage entgegen, ob nicht schon unzählige Theorien und Hypothesen, nachdem sie längere oder kürzere Zeit in ziemlicher Ausdehnung die öffentliche Meinung beherrscht, sich einer späteren Generation als bloßer Schein oder Wahn erwiesen und direct entgegengesetzten Ansichten Platz gemacht haben, ob also nicht auch das vorliegende Moment der offenbarungsgeschichtlichen Ueberlieferung bei weiterem Fortschreiten der darauf bezüglichen wissenschaftlichen Forschungen und Entdeckungen wieder in viel weiteren Kreisen zu Ehren kommen und gläubige Anerkennung finden könne, als dieß zur Zeit noch der Fall ist. — Es steht mit der nicht viel über ein halbes Jahrhundert alten geologischen Wissenschaft, zumal mit ihren chronologischen Aufstellungen und Altersschätzungen, noch sehr wesentlich anders, als mit der neueren Astronomie, deren Ergebnisse, auf evidente mathematische Rechnungen gestützt, seit fast vier Jahrhunderten zu reifen und sich zu consolidiren vermocht haben. Um so weniger Grund scheint uns vorzuliegen, eine, wenn auch mehrfach räthselhafte und geheimnißvolle, doch in ihren Wirkungen so großartige und durch einen so gewaltigen consensus gentium bezeugte Thatfache wie die biblische Sintfluth als ungeschichtlich fallen zu lassen und uns so in Widerspruch zu begeben mit der ganzen heiligen Schrift, die in

<sup>1)</sup> In der Verwendbarkeit des Grundgedankens der Darwin'schen Entwicklungstheorie zur Erweisung der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des in der Schrift von Noah und der Arche Berichteten stimmen überein: Keil, Biblischer Commentar über die Bücher Moses, I, 93 ff.; Lange, Theologisch-homiletisches Bibelwerk über das Alte Testament, I, S. 145 (zu Gen. 6, 9 ff.); Grau, „Charles Darwin und August Schleicher“, in „Bew. d. Glaub.“, 1866, S. 166 f., u. A. Vgl. meine „Urgeschichte der Erde und des Menschen“, S. 69. 80.

allen ihren Theilen, von der Genesis an bis zu den letzten Büchern des Neuen Testaments, die Thatsächlichkeit jenes erschütternden Gottesgerichts über die älteste Menschheit (den ἀρχαῖος κόσμος, 2 Petr. 2, 5) auf das Nachdrücklichste verbürgt. Die bedeutsame Art, wie Christus in seiner eschatologischen Rede die „Zeit Noah's“, die „Tage vor der Sintfluth“ als ein Vorbild der letzten Zeit, der Zeit unmittelbar vor seiner Wiederkunft zum Gericht, bezeichnet (Matth. 24, 37—39 und Par.), lehrt, daß er diesem Factum keinen geringeren Grad von Glaubwürdigkeit beilegte, als allen übrigen Hauptthatsachen der biblischen Geschichte Alten Testaments, daß er in der noachischen Fluth ebenso gut ein integrirendes Glied der seine Erscheinung vorbereitenden Kette von Heilsthatsachen erblickte, wie in den Geschichten Abraham's, Isaac's, Jakob's, David's, Elia's, Elisa's und aller übrigen Gottesmänner des alten Bundes (vgl. Joh. 8, 56; Matth. 22, 32; Mark. 2, 25 f.; Luk. 4, 25—27 u. s. w.). Seien wir nicht klüger als unser Herr und Meister! Bezweifeln wir nicht, aus Nachgiebigkeit gegen eine vergängliche Modeansicht, ein Factum, das kraft der stärksten historischen Evidenzen, und namentlich auch kraft der erheblichsten naturwissenschaftlichen Zeugnisse, gesicherter dasteht als irgend eine andere Thatsache der ältesten Menschheitsgeschichte!

---

## Anzeige neuer Schriften.

### Theologische Encyclopädie.

Theologisches Universal-Lexikon zum Handgebrauche für Geistliche und gebildete Nichttheologen. Erster Band. Elberfeld, R. L. Friederichs, 1869. Groß Lexikon-Format. 588 S.

Eine der unsolidesten Fabrikarbeiten, der ungründlichsten Compilationen und zugleich der festesten Plagiate, die wohl je auf dem Gebiete der theologischen Literatur vorgekommen sind. — Nicht das ist das Schlimmste daran, daß bei weitem der größte Theil der Artikel aus der Herzog'schen Real-Encyclopädie, resp. deren Nachträgen und deren Registerband, mehr oder minder wörtlich (oft mit sammt den Druckfehlern oder sonstigen Irrthümern) ausgeschrieben ist, wie Jeder, der sich die Mühe nimmt, ein paar Seiten beider Werke zu vergleichen, sich leicht überzeugen wird. Schlimmer noch und unverantwortlicher als diese jedenfalls weitgehende Benützung fremden Eigenthums, ist die unglaubliche In-correctheit, Unzuverlässigkeit und Ignoranz, womit die „Gelehrten“ des Universal-Lexikons die Arbeit des Aus- und Zusammenschreibens größtentheils betrieben und wodurch sie ein Werk zu Stande gebracht haben, das sie selbst zwar als „ein praktisches Nachschlagebuch“, ja als „einen den Anforderungen der heutigen Wissenschaft entsprechenden, sicheren und bequemen Wegweiser für alle die Theologie und die ihr verwandten Wissenschaften berührenden Fragen“ den Gelehrten von Fach, den Geistlichen und Studirenden wie den Gebildeten aller Confessionen anpreisen, — das wir aber in Wahrheit nur als ein größtentheils unbrauchbares, unzuverlässiges, von groben Fehlern strotzendes Elaborat, — als eine wahrhafte Verballhornisirung der theologischen Real-Encyclopädie bezeichnen können. — Das Urtheil mag hart erscheinen: ich bin erbötig, dasselbe vor jeder sachverständigen Jury zu erweisen. Wohl weiß ich, daß es in verschiedenen öffentlichen Blättern an lobhudelnden Anpreisungen nicht gefehlt hat, die, mit der Ankündigung der anonymen Verfasser selbst wetteifernd, dem deutschen Publicum Sand in die Augen zu streuen versucht haben. Durch solches Lob auf das Buch aufmerksam gemacht, hatte auch ich dasselbe anfangs, wie vielleicht viele Käufer, mit günstigem Vorurtheile in die Hand genommen, da ja gewiß neben dem Herzog'schen Werke ein solches kürzeres,

billigeres und handlicheres Nachschlagebuch Vielen erwünscht wäre, und da gewiß Niemand besser als die Mitarbeiter und Freunde jener Encyclopädie es wissen, wo und wie diese zumal in ihren älteren, vor jezt 10 bis 16 Jahren erschienenen Bänden einer theilweisen Erneuerung und Ergänzung bedürftig wäre.

Allein leider mußte ich mich bald von der Mangelhaftigkeit und Unzuverlässigkeit des Universal-Lexikons, so weit es bis jezt vorliegt, überzeugen. In dem ganzen 588 Seiten starken Bande habe ich bis jezt nur wenige Seiten gefunden, die frei wären von mehr oder minder groben Unrichtigkeiten oder Nachlässigkeiten. Dabei sehe ich noch ganz ab von dem theologischen Standpunkte, wie er besonders in den Artikeln aus der systematischen Theologie hervortritt. Der Prospect rühmt als einen Hauptvorzug „die von sämmtlichen Mitarbeitern beobachtete durchaus objective Tendenz“. Andere werden vielleicht geneigt sein, die durchschnittliche theologische Färbung des Universal-Lexikons etwa als die protestantenvereinsliche zu bezeichnen. Es fällt uns nicht ein, irgend eine Partei unter den deutschen Theologen für die Mängel dieser Arbeit verantwortlich zu machen; am wenigsten freilich sollte man solche *specimina negligentiae et ignorantiae* von denen erwarten, die vor Anderen zu den Vertretern deutscher Wissenschaft oder protestantischer Gewissenstheologie sich zu zählen lieben. Ich für meine Person gestehe offen, mir überhaupt keine Vorstellung davon machen zu können, in welchen Kreisen oder auf welchen Stufen der *hierarchia ecclesiastica* die „in den verschiedenen Disciplinen sich ergänzenden Gelehrten und praktischen Theologen“ des Universal-Lexikons zu suchen sein sollen, oder für welche Art von Lesern sie eigentlich geschrieben haben. Da sie selbst übrigens Mittheilung etwaiger Mängel wünschen, die sich „trotz der größten Sorgfalt und trotz der eingeführten gegenseitigen Controle“ eingeschlichen haben sollten, so will ich hier aus einer weit größeren Zahl, die mir beim Durchblättern aufgestoßen, nur einige wenige zum Beleg des obigen Urtheils beifügen.

§. 1. Gleich der erste Artikel über A und O, wenigleich nur aus Herzog ausgeschrieben, enthält die schiefe Angabe, daß die beiden Buchstaben entweder allein oder mit dem Monogramm Christi vorkommen; es soll heißen: fast nie allein, sondern entweder mit dem Kreuz oder mit dem M. Chr. — Aachen — ungenügend, weil z. B. gerade zwei der wichtigsten kirchengeschichtlichen Data, das capit. Aquisgr. von 789 und die regula Aquisgr. von 816, fehlen. — Bei Abaddon ist eins der Citate falsch. — Abälard soll Vorläufer der Reformation gewesen und einen Theil seines Lebens „im Gefängniß“ zugebracht haben, was Beides in dieser Weise nicht wahr. — §. 2. Die Definition von Abbé ist sinnlos, ebenso, daß das Abendläuten von Papst Urban II. „zur Ueberwindung der Türkengefahr“ eingeführt sein soll. — §. 3 wird behauptet, die katholische Messe sei aus der Transsubstantiationslehre entstanden; die Artikel über Abendmahl und Abendmahlslehre enthalten auch sonst viel Schiefes und Lückenhaftes, so z. B. daß sie Ursache der Trennung der protestantischen Kirche gewesen und daß durch die Union die Scheidewand aufgehoben sei. — §. 5. Abessinien — erwähnt nicht einmal die Entstehung der abess. Kirche, den Grund ihres Zusammenhangs mit Alexandrien. — Abgaben — der *fiscus judaicus* soll nach Vespasian „für das Capitolum“ verwendet worden sein. — §. 6. Ablass — ganz ungenügend, da z. B. die Beziehung auf *thesaurus ecclesiae* und *purgatorium* ganz fehlt; von einer „äußersten Behutsamkeit“ der römischen Kirche in Be-



zug auf den Ablass ist doch bald nach der Reformation und zumal in unseren Tagen nicht viel zu spüren. — S. 7. Abraham soll die erste geschichtliche Persönlichkeit sein, die sich zum Glauben an einen lebendigen Gott, eine sittliche Weltordnung erhebt. — Bei Abraham a St. Clara wird zwar das Buch von Karajan citirt, aber unrichtig, und das von Karajan berichtigte falsche Geburtsdatum ist unberichtigt geblieben. — Abrahamiten — eine neue Secte: wann denn? — S. 8. Absolut — beim Absoluten höre nach Kant die Erkennbarkeit auf! — Abt — obgleich aus Herzog excerpirt, enthält verschiedene schiefe Behauptungen: in welcher Sprache heißt denn abbas Vater? Geldabt soll ein Regularabt sein, der den Geldpropst vertritt? Der insulirte Abt trägt die bischöflichen Infuln: wieviele denn? — Acceptatio — der Unterschied der thomistischen und scottistischen Lehre ist falsch angegeben. — Acta martyrum — der Anfang des Artikels ist ganz confus: die ältesten derartigen Schriften waren eben nicht Verzeichnisse, sondern Berichte über einzelne Märtyrer, s. den Artikel bei Herzog. Statt Sannius lies Surius, statt Pagebroch Papebr., statt Lucias Leucius u. s. w. — S. 10. Acta Pilati — ganz ungenügend; die folgenden Artikel über actus forensis, — providentiae in dieser Behandlung außer Zusammenhang mit den betreffenden dogmatischen loci sind werthlos. S. 16. Agnoeten — unbrauchbar, weil gerade die Hauptbestimmung fehlt. — Agobard — ganz ungenügend. — S. 18. Alber soll Aeltester der Stiftskirche zu Stuttgart geworden sein; was hat sich der Verfasser wohl dabei gedacht? — S. 19. Alcuin soll am adiaphoristischen Streite sich betheiligt haben. — S. 22. Alger von Lüttich soll viele kirchenrechtliche Schriften geschrieben haben: welche denn? — S. 24. Bei Altenstein wird nicht einmal gesagt, wo er Minister gewesen; seine Charakteristik verschweigt gerade die Hauptsachen, z. B. seine Stellung zum Hegelschen System. — S. 24: zu den altkirchlichen Dogmatikern wird Hutten gezählt; daß die reformirte Kirche eine ähnliche Theologie nicht aufzuweisen habe, ist total falsch. — S. 34. Antiochien soll bedeutende Bischöfe gezählt haben, die im Sinne des Paulus wirkten, z. B. Barnabas, Chrysostomus: — welche Ignoranz! — S. 34. Antitrinitarier sollen in weiterem Sinne alle Kirchenlehrer der vornicenischen Zeit gewesen sein; Aleomenos ist Druckfehler statt — es; im Mittelalter soll es an neuen Speculationen über die Trinität ganz gefehlt haben. — S. 39: unter den Apologeten fehlen gerade mehrere der wichtigsten, z. B. Athanasius, Augustin, Theodoret und viele andere. — S. 41. Apostolisches Zeitalter — Muster von Dürftigkeit und Einseitigkeit. — S. 50. Die Asche Arnolds soll ins Meer geworfen worden sein. — S. 53. Den Inhalt des Athanasianischen Symbols scheint der Verfasser nicht zu kennen. Eine Synode von Antiochien, die 339 den Athanasius verurtheilt haben soll, kennt die Kirchengeschichte nicht. Die Synode von Sardica wird von den Gelehrten des 11. J. bald 343, bald 347 angesetzt: was gilt? — S. 56. Die deutsche Aufklärung soll durch die Wolfische Philosophie vorbereitet, ihr Vater aber Thomasius sein: wie stimmt das? Das Augsburger Interim wird ebendaf. 1547 gesetzt, die Bedeutung der Conf. Aug. ebendaf. sehr ungenügend, ja geradezu falsch angegeben. Ganz ungenügend ist auch S. 57 der Artikel Augustinus: alle genaueren Angaben über seinen Bildungsgang fehlen; daßer 387 zur Kirche zurückgetreten, ist unrichtig; der Inhalt der civitas Dei nicht genügend angegeben; daß die Scholastiker durch die Vermittelung des Lombarden von Aug. die Form ihrer Dogmatik

entlehnt, ist ebenso verkehrt, als daß die Reformatoren von ihm das Princip der ihrigen entlehnt haben. — Falsch ist S. 58, daß Aug. in England die altbritische Kirche unterdrückt; falsch ebendas., daß Aurifaber die Abneigung der osiandrist. Partei nicht habe überwinden können; falsch S. 72, daß Basilius zu Ephesus 449 gegen Eutyches sich erklärt; falsch S. 77 die Ableitung der Beghinen von Lambert von Beghe; ungenügend Seite 96 Bibelwerke, wo zwar z. B. Lange und Bunsen, aber die viel bedeutenderen alten Werke nicht genannt sind; ebenso S. 97 Gabriel Biel, wo gerade wieder die Hauptsachen fehlen, sein Verhältniß zu Occam und zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens; S. 98 soll Friedrich V. von der Pfalz 1544 Billikan abgesetzt, S. 102 Friedrich III. 1619 die böhmische Krone erhalten haben. — Daß das Christenthum durch die beiden Slavenapostel Cyrill und Methodius von Mähren nach Böhmen gekommen (S. 102), ist jedenfalls unhistorisch; auch die Sage macht doch nur Methodius zum Böhmenapostel. — S. 103: bei Boëthius fehlen gerade wieder die Hauptsachen, die ihm allein einen Platz in einem theologischen Werke verschaffen können, seine Bedeutung für die Philosophie des Mittelalters und die ihm zugeschriebenen (allerdings pseudoboëthianischen) Schriften. — Das Concil zu Lyon wird S. 103 unrichtig auf 1273 gesetzt, statt 1274. Bonifacius soll (ebendas.) zu Kirton bei Devonshire geboren sein, die Bayern für das Christenthum gewonnen haben, 723 päpstlicher Legat geworden, Metropolitane (sic!) von Deutschland gewesen sein, — Anderes, wie sein Verhältniß zu den fränkischen Majordomen, wird gar nicht erwähnt. — S. 109, Brenz den Reformator Süddeutschlands zu nennen, ist kühn, kühner noch, A. Osiander in Breslau wirken zu lassen, der bekanntlich ganz vorübergehend dort war, während Breslau's Hauptreformer Joh. Heß u. A. nicht erwähnt werden. — Nach S. 111 soll um 1570 fast ganz Böhmen lutherisch oder unitarisch (?) gewesen sein. — S. 120 wird Cäsaropapismus falsch geschrieben und schieß bestimmt, ebendas. die Schriften des Cäsarius falsch angegeben. — Nach S. 121 soll Cajetan die päpstlichen Ansprüche auf dem bekannten antipäpstlichen Concil zu Pisa 1511 vertreten haben; das Datum seiner Verhandlung mit Luther fehlt ebenso wie seine Hauptschrift *de auctoritate papae et concilii*. — Papst Sixtus I. wird mit vierthab Zeilen abgemacht und 220—226 (rectius 217—222) gesetzt; von der ganzen zahllosen Literatur, welche die letzten zwanzig Jahre über diesen Papst uns gebracht haben, scheint den Gelehrten des Universal-Lexikons nichts bekannt geworden zu sein; allerdings war es bequemer, an den „veralteten“ Artikel der *Ideal-Encyclopädie* sich zu halten. — S. 139: bei der Angabe des chalcedon. Symbols ist zwar von einer Einheit der Naturen die Rede, gerade die specifischen termini aber, Zweiheit der Naturen und Einheit der Person, fehlen. Eben-  
dasselbst werden Eutychianer und Monophysiten verwechselt; ebendas. die adoptianische Lehre dahin angegeben, daß Christus nach seiner menschlichen Natur nicht in demselben Sinne Gott sei wie nach der göttlichen. — Nach S. 140 soll Herzog Christoph von Württemberg durch die Gunst, die er bei Karl V. genoss, seinem Vater die Herrschaft wieder verschafft haben; von dem Kriegezuge Philipp's scheinen diese Gelehrten nichts zu wissen. — S. 141 wird aus einem Druckfehler bei Herzog (Timola statt Imola) eine Stadt Timola im Kirchenstaate gemacht. — Nach S. 144 soll Becket die Constitutionen von Clarendon unterschrieben haben, was nicht wahr ist. — S. 152 kennt das Universal-Lexikon zwar das bei Herzog erwähnte Gedicht Commodian's, von dem neuerdings herausgegebenen car-

men apol. weiß es natürlich nichts. Ebenaselbst erfahren wir, daß das englische Common prayer book von Erasmus verfaßt sei: höchst interessante Entdeckung! Aehnlich ist die Notiz S. 163, daß Corvinus von der Herzogin Elisabeth zum „Vormund“ von Erich II. berufen worden sei! — S. 169: daß Cyrill von Alex. durch seine Mariolatric zur Verfolgung des Nestorius veranlaßt worden sei, ist ebenso ungenau, als daß er später zur Zweinaturenlehre sich bekehrt habe, oder ebenaselbst die Angabe, daß die mystagogischen Katechesen Cyrill's von Ser. für unächt gehalten werden. — S. 179: daß Decius nach neueren Forschungen wahrscheinlich identisch mit einem Stettiner Prediger Hövish, ist dem Universal-Lexikon ebenso unbekannt geblieben, als der „veralteten“ Real-Encyclopädie. — Neu dagegen war es uns, daß der longobard. König Desiderius sich in die Papstwahl gemischt und im Kloster Corvey gestorben sei, welsch letzteres etwa 50 Jahre später gegründet wurde. Classisch durch Inhalt und Darstellung ist das Artikelschen „Dungal“ S. 201; von den neueren interessanten Mittheilungen Jaffé's über ihn (Mon. Carol.) ist nicht die Rede. — Nach S. 202 soll Durandus der erste Nominalist gewesen sein; er war dies ebenso wenig als Lehrer der Philologie zu Paris. — Daß nicht, wie S. 230 steht, sämtliche Sonntage bis Estomihi als Epiphaniensonntage gezählt werden, sollte, wenn nicht den Gelehrten, so doch den praktischen Geistlichen bekannt sein, die am Universal-Lexikon mitarbeiten. — S. 248. Felix Fabri ist zwar aus meinem Artikel in der Real-Encyclopädie abgeschrieben, macht aber falsche Angaben, an denen ich unschuldig bin; dagegen ist es mir leid, bei Fulgentius in meinem Artikel bei Herzog ein falsches Geburtsdatum (478 statt 468) angegeben zu haben, was nun das Universal-Lexikon gewissenhaft nachdruckt. Unschuldig bin ich aber an der falschen Behauptung, daß die Schriften des Fulgentius meist nur in Fragmenten vorhanden, unschuldig auch an der falschen Angabe S. 289, daß Gennadius 1463 Patriarch geworden sei, während er circa 1460 gestorben ist; unschuldig auch, wenn neuere, nach meinem Artikel erschienene Arbeiten über Gennadius den Gelehrten des Universal-Lexikons nicht bekannt geworden sind. — Mehr dem Gebiet der Romik gehört es an, wenn S. 291 aus der dritten Sirmischen eine dritte semiarianische Synode gemacht, wenn S. 294 Gerson's Wirksamkeit auf dem Basler Concil des Jahres 1413 (sic!) erwähnt, wenn S. 299 der Historiker Gfrörer zum Professor der katholischen Theologie in Freiburg gemacht, wenn S. 305 der Katholik Möhler und der Protestant Möller verwechselt, wenn ebendaf. die Einweihung der Universität Göttingen ins Jahr 1757 verlegt, wenn S. 311 Gottschalk zu dem Geschlecht der „Grafen Benno“ gerechnet, wenn S. 312 der Wendenfürst Gottschalk zu einem Uebersetzer christlicher Schriften gemacht, wenn S. 313 das Basler Concil wieder vor das Constanzer gesetzt, wenn S. 321 die Schlacht bei Nördlingen im dreißigjährigen Kriege vor die Lüzener gestellt, wenn S. 325 Heiligenstadt mit Seligenstadt verwechselt, wenn S. 335 Dissonanzen mit Affonanzen verwechselt, wenn S. 336 ein Hegelianer Heinrichs erwähnt wird, wenn S. 337 Maximilian die Heidelberger Bibliothek nach Rom gebracht, wenn S. 354 Papst Leo XII. 1824 ein Concordat mit Hannover geschlossen, wenn S. 355 Hiller zu Mühlhausen an der Ems geboren sein, die Himmelfahrt Maria ursprünglich κοίμησις geheißsen haben, Gottschalk zu Ghiersy abgesetzt sein soll (von welcher Würde?), wenn S. 362 von einem placet regum geredet, ebendaf. jura in und circa sacra verwechselt, wenn S. 376 Ulrich von Hutten zum Bruder des von

Herzog Ulrich von Württemberg ermordeten Hans von Hutten gemacht, wenn S. 408 Innocenz III. durch das Concil zu Toulouse 1229 die Inquisition eingeführt haben soll, wenn S. 421 Claudius von Turin zum Bilderfreund gemacht wird, wenn S. 440 Julianus Apostata (überhaupt ein ganz schlechtes Artikelschen), wie es scheint, für einen Zeitgenossen Cyrill's von Alexandrien gehalten, wenn S. 449 von fünfzig Constitutionen der Apostel geredet wird, wenn ebendas. die Canonesammlung des Anselm von Lucca aus dreizehn noch ungedruckten Bänden bestehen soll oder wenn schließlich, um nur noch das Eine zu nennen, S. 588 der römische Procurator Felix zum Proconsul erhoben wird (vgl. Herzog, Bd. VIII, S. 631), — fürwahr, es wäre possirlich, wenn solche Buchmacherei nicht gar zu traurig wäre! Und doch bilden die hier verzeichneten Fehler nur eine kleine Auswahl aus denen, die ich mir bei gelegentlichem Nachschlagen angemerkt habe, und es würde gewiß jedem gründlichen Leser leicht sein, noch eine Masse von weiteren ebenso schlimmen nachzuweisen. Daß auch einzelne bessere Artikel dazwischen sind, erkenne ich gern an; aber was hilft mir ein „praktisches Nachschlagebuch“, bei dessen Gebrauch ich erst noch eine ganze Bibliothek daneben haben müßte, um erst die Richtigkeit der einzelnen Angaben zu prüfen? Es giebt keine infalliblen Bücher, so wenig als infallible Menschen, aber wer nicht einmal im Stande ist, fremde Arbeiten mit Verstand und Pünktlichkeit zu excerptiren, der sollte doch billig seine Excerpte vor Druck bewahren und nicht durch anonyme Anpreisung seiner Waare „als eines dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechenden, sicheren und bequemen Wegweisers für alle Fragen“ das leichtgläubige Publicum täuschen, die Ehre der deutschen Wissenschaft schänden und schädigen.

Göttingen.

Wagenmann.

### Biblische Theologie.

Geschichte des hebräischen Volkes und seiner Literatur von Samuel Sharpe. Mit Bewilligung des Verfassers berichtigt und ergänzt von Dr. H. Solowicz. Leipzig und Heidelberg, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1869. XII und 187 S.

Herr Dr. Solowicz, der im Jahre 1862 Sharpe's „Geschichte Aegyptens von der ältesten Zeit bis zur Eroberung durch die Araber“ für das deutsche Publicum bearbeitet hat, bietet uns hier desselben Verfassers kurzgefaßten Umriss hebräischer Geschichte und Literatur. Das Buch ist durch gedrängte Kürze und Gemeinverständlichkeit ausgezeichnet. Dem einzigartigen Werthe der Religion Israels gegenüber steht es völlig unbefangen, — nach Ansicht des Ref. mit vollem Rechte, wenn der Geschichtschreiber nicht Religionsforscher sein will. Auch die Grundsätze der Quellenbehandlung sind im Ganzen richtig, — weniger die Durchführung dieser Grundsätze, wo Hang zur Paradoxie und unbegründeter Widerspruch gegen die Tradition den Blick des Verfassers vielfach trüben. So, wenn er fast in allen Prophetenbüchern spätere Zusätze annimmt, wenn er einzelne Psalmen mit völliger Willkür in bestimmte Zeiten einordnet, wenn er die letzte Bearbeitung der Väter sage bis in die letzte vorerilische Zeit versetzt, wenn Joel in Ahas' Zeit verlegt wird u. s. w.



Ob es von besonderem Werthe war, das vorliegende Buch zu verdeutschern, mag bezweifelt werden. Der wissenschaftliche Standpunkt in Bezug auf die Geschichte und Literatur Israels ist in Deutschland genügend gewahrt, auch in populärer Form, wie z. B. von Rödike. Doch mag die gedrängte und originale Darstellungsweise dazu berechtigt haben.

Wenn aber Herr Solowicz das Buch nicht einfach übersetzen, sondern, wie er sagt, nach den „Meisterwerken von Bertheau, Bleek, Ewald, Herzfeld, Hitzig, Knobel, Thénius u. A.“ eine Berichtigung desselben vornehmen wollte, so wäre ihm ein besonnener Mitarbeiter zu wünschen gewesen, wie er ihn bei Charpe's ägyptischer Geschichte an Gutschmidt gefunden hat. — Mit den „etymologischen Spielereien“ des Originals hätten auch solche Ansichten getilgt werden sollen, die jeder Kenner sogleich als Irrthümer erkennen wird. Ich führe einige derselben an, mehr um ihre Art zu kennzeichnen, als um ihre Zahl zu erschöpfen.

§. 2 wird aus Jes. 63, 11, wo angeblich Moses den Erretter aus dem Elend bezeichnen soll, geschlossen, daß der Name Moses auf spätere Sagenbildung hinweise. — §. 12 heißt es, daß Simson ein Richter genannt werde (Richt. 16, 20). — §. 18 wird der Name מַרְכָּב von den „scharfen Waffen“ abgeleitet, wie der „der Janitscharen“. — §. 23 wird die Meinung ausgesprochen, daß der Name Jehovah dem Stamme Judah, der Name Elohim — zuweilen auch Baal — den Nordstämmen eigenthümlich gewesen sei. So soll im Deborahliede der spätere Ergänzer Judah und Simeon als das „Volk Jehovah's“ bezeichnet haben. §. 53 müssen demzufolge auch die Gesezestafeln Eigenthum Judah's gewesen sein. — Unter Salomo, so heißt es §. 58. 86, soll das Geschlecht des Weiten Badoq zur alleinigen Priesterwürde gelangt, sich „Söhne der Kade“, d. h. Aaron's, genannt haben (אֲרֹן אֲדָרָה). — §. 86 übersetzt der Verfasser Ps. 68, 14: „wenn gleich ihr (Berge) zwischen den Hülden lagert“, und §. 82. 86 wird dieser Psalm auf eine siegreiche Schlacht Josaphat's gegen die Syrer (zum Ersatz Samaria's) am Berge Zalmon bezogen, die nur dieses Psalms willen erdichtet ist. — §. 91 faßt der Verfasser die „Sünde aus Unbedacht“, wie sie Psalm 19, 13 erwähnt wird, als Schädigung des sittlichen Rechtsbewußtseins auf: „wer ein wirkliches Unrecht beging, entschuldigte es als eine Sünde aus Versehen“. — §. 102 werden Joel's Heuschrecken wieder als Allegorie für ein Heer aufgefaßt. — §. 111 bezieht der Verfasser den Psalm 46 auf die neue Wasserleitung in Jerusalem. — §. 113 behauptet der Verfasser, der Name Jakob sei für Judah gebraucht, um den Doppelsinn des Wortes „Israel“ aufzuheben, welches so dem Nordreiche allein zugewiesen sei, — doch sei auch das Wort „Jakob“ dann bald doppelsinnig gebraucht. — Diese Proben mögen genügen.

Andere Ansichten sind nicht ohne Wahrscheinlichkeit. So die starke Betonung der Sonderstellung Judah's seit den ältesten Zeiten und der alten Tradition, daß Hebron friedlich das Eigenthum Israels geworden sei (§. 52 f.). So die Beziehung von Ps. 48 auf das Stranden der von Assur aufgebotenen tyrischen Schiffe vor Pelusium (§. 112). Auch mag, wie der Verf. will, der Eroberungszug Rameses' II. nach Nordphönicien für die Schwächung der Philistäer und die allmähliche Befreiung Israels von ihnen nicht ohne Bedeutung gewesen sein. — Die Correctur des Buches ist ziemlich flüchtig.

Biblische Eschatologie von Albert Kahle, Lic. theol., Dr. phil.,  
Pfarrer an der Löbenicht'schen Kirche zu Königsberg in Preußen. —  
Erste Abtheilung. Eschatologie des Alten Testaments. Gotha,  
Gustav Schloßmann, 1870. XII und 320 S.

Das vorliegende Buch soll nach der Vorrede nicht für gelehrte Theologen bestimmt sein, sondern dazu dienen, Geistliche und zum Amte sich Vorbereitende in die eschatologischen Fragen einzuführen, welche neuerdings mehr und mehr auch in das kirchliche Leben eingreifen. Diese Unterscheidung von „Wissenschaft“ und „Belehrung“ können wir nun freilich nicht als berechtigt ansehen. Thatsächlich aber hat das Buch sein zweifelloses Recht durch des Verfassers reiche Belesenheit, seinen Fleiß und sein Streben nach unbefangener und gerechter Würdigung der in Frage kommenden Stellen.

Das Ergebniß der Untersuchung des Verfassers ist, daß der Glaube an ein ewiges Leben sich unter dem Alten Testamente nicht im stetigen Fortschritt aus elementaren Anfängen bis zu verhältnißmäßiger Vollkommenheit entwickelt hat, sondern zuerst in göttlicher Reinheit, wenn auch in einer dem Kindesalter der Menschheit angemessenen kindlichen Form, dagewesen, dann verdunkelt worden und darauf zu größerer Klarheit durchgekämpft und durchgedrungen ist.

Wir können dieses Resultat und die Art, wie es gewonnen ist, nur für sehr theilweise berechtigt halten. Der Verfasser ist über die hermeneutischen Grundsätze sehr wenig klar. Daß er jedes einzelne biblische Buch für sich behandelt, macht das Buch einerseits unverhältnißmäßig weitläufig und erschwert andererseits jeden chronologischen Eindruck. Seine Ausführungen über Wunder, Sagen, Mythos zeigen, daß er die in Betracht kommenden Fragen überhaupt nicht gründlich kennt und mit allgemeinen Schlagwörtern, wie „offenbarungsgläubig“, noch wirken zu können meint. Den Unterschied zwischen neutestamentlicher Anwendung des Alten Testaments und wissenschaftlicher Auslegung desselben hat er sich nicht klar gemacht. Er zeigt das deutliche Bestreben, in jede biblische Stelle das Maximum von dem hineinzulegen, was die Worte etwa bedeuten können, ohne zu fragen, ob der biblische Schriftsteller nach seiner geschichtlichen Stellung und dem Gesamtzusammenhange diesen Sinn wahrscheinlich beabsichtigen konnte. Selbst die Abenteuerlichkeiten der Exegese Klostermann's haben ihm einen mehr als billigen Eindruck gemacht, wenn er auch nüchtern genug ist, die Textverbesserungen dieses Gelehrten in ihrem richtigen Werthe zu würdigen.

Der Titel des Buches entspricht dem Inhalte nicht. Die Eschatologie des Alten Testaments dreht sich fast ausschließlich um die Vollendung des Gottesreichs auf der verklärten Erde und läßt in antiker Großartigkeit den Einzelnen fast ganz zurücktreten; das vorliegende Buch aber beschäftigt sich nur mit der Frage nach dem Zustande des einzelnen Menschen nach dem Tode. Es bietet also eine „alttestamentliche Lehre über Unsterblichkeit und Auferstehung“, — zwischen welchen beiden Begriffen der Verfasser übrigens viel zu wenig bestimmt unterscheidet. — Die übermäßige Berücksichtigung der Literatur in Citaten verräth einen etwas dilettantischen Standpunkt.

Es wäre zu wünschen, daß der Verfasser das Buch bedeutend verkürzte, solche Untersuchungen wie die über עולם, die in dieser ganz dilettantischen Form

für die Frage gar nichts austragen, bei Seite ließe und mit mehr Sinn für gesunde Kritik und Exegese arbeitete. Dann würde das Buch vielen Kreisen fruchtbar werden können, — vor Allem durch sein Streben nach gerechtem Urtheil und seine kirchliche Nüchternheit, die sich z. B. dem Chiliasmus gegenüber zeigt, sowie durch das gute Talent des Verfassers für die Darstellung.

Die Ausstattung ist sehr gut.

Basel. H. Schulz.

Die Genesis nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet von Heinrich W. J. Thiersch. Basel, Verlag von Felix Schneider, 1870. XX und 424 S. gr. 8.

Mit Recht bemerkt Thiersch in der Vorrede, daß, wie die neutestamentlichen, so auch die Bücher alten Testaments „der Gemeinde Christi als eine unerschöpfliche Quelle für ihre Erbauung geschenkt seien und in der heiligen Versammlung der Christen gelesen und ausgelegt werden sollten“. Ihm selbst, giebt er weiter an, sei die Aufgabe geworden, der Gemeinde durch solche Auslegungen zu dienen, und aus dem Bemühen, dieser Pflicht nachzukommen, seien denn die vorliegenden Betrachtungen über die Genesis hervorgegangen. Hätte er dieß auch nicht ausdrücklich angegeben, dem Kenner würde sich jener Ursprung wohl von selbst verrathen — durch die Einfalt und Natürlichkeit, durch die Wärme und Innigkeit, wodurch sich diese Betrachtungen auszeichnen.

Auf eine Apologie des Inhalts der Genesis, den Anfeindungen derselben gegenüber, bei welchen man sich in unseren Tagen besonders auf die Fortschritte im Gebiete der Naturkunde beruft, verzichtet unser Verfasser. So entschieden er der historisch-kritischen Forschung, wenn sie nur für ihre etwaigen bloßen Hypothesen keine apodiktische Gültigkeit in Anspruch nehmen will, ihre volle Berechtigung einräumt, ebenso ist er auch durchaus überzeugt, daß die strenge Naturforschung der Offenbarung und dem Glauben an ebendiese keinen Schaden zufügen könne. Nicht über die Entfernung, die Größe, die Bewegung der Gestirne, die Gestalt der Erde und ihre Stellung im Weltgebäude will und soll, wie unser Verfasser bemerkt, die Bibel uns Belehrungen geben; es ist ein ganz anderes Gebiet, über welches sie uns Aufschluß ertheilt. „Die Rathschlüsse Gottes zu unserer Seligkeit sind der eigentliche Gegenstand der Offenbarung, und die in den heiligen Büchern uns enthüllten Wahrheiten bleiben fest“, sagt er, „und unser Glaube an die göttliche Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe an unsere Erlösung und unsere zukünftige Vollendung erleide keine Erschütterung, auch wenn die Vorstellungen über das sichtbare Weltgebäude sich ändern.“

Wenn Thiersch hierüber noch weiter bemerkt, daß wir entschieden berechtigt seien, an demjenigen festzuhalten, was die Genesis über die Schöpfung, die Einheit des Menschengeschlechts, das Paradies, den Fall des Menschen, die Sündfluth und die Völkertrennung sagt, so will er hiemit ohne Zweifel zu verstehen geben, daß bei fernerem gewissenhaften Forschen schließlich gewiß die vollste Harmonie zwischen der biblischen Lehre und der weltlichen Wissenschaft sich herausstellen werde. Auf den Versuch eines solchen Nachweises läßt er sich indessen nicht ein; sehr befriedigend ist aber, was er, statt einen solchen zu geben, hier ausspricht. „Stehen die Wunder der Schöpfung“, sagt er, „jezt größer vor unseren Augen

als früher, so erscheinen auch die Wunder der Herablassung Gottes und der Erlösung um so größer und herrlicher. Die alten prophetischen Lobgesänge im achten und neunzehnten Psalm verstummen deßhalb nicht, sie gewinnen vielmehr eine neue und tiefere Bedeutung."

Indem unser Verfasser, mit Ausschluß aller gelehrten Erörterungen, welche ihm in reichster Fülle darzubieten ohne Zweifel ein Leichtes gewesen wäre, lediglich im Interesse der Gemeinde, der Genesis sinnend sich zuwendet, so ist es ihm darum zu thun, die moralische und die prophetische Bedeutung dieses ältesten und zugleich wunderbarsten Buches der Bibel, soweit sich ihm, eben dieselbe erschlossen hat, zu enthüllen. Die moralische Auslegung bleibt natürlich überall nur bei dem buchstäblichen Sinne und dem geschichtlichen Inhalte des Textes stehen, und von da ergiebt sich denn freilich die mannichfaltigste Anwendung auf das Leben des Christen.

Außer der buchstäblichen hat man aber noch eine tiefere Bedeutung der heiligen Geschichte und des ganzen Schriftwortes anzuerkennen, welche man den mystischen, geistlichen, typischen, am richtigsten wohl den prophetischen Sinn nennen mag. Zu dieser Annahme darf man sich durchaus berechtigt halten. Wird schon von dem echten, aus wirklicher Begeisterung hervorgegangenen Kunstwerk verlangt, daß es „die Vernunft durch die Unendlichkeit der Auslegungsfähigkeit befriedige": wie ließe sich wohl denken, daß ein Aehnliches nicht bei den von Gott eingegebenen heiligen Büchern der Fall sein sollte? Es findet aber auch unser Verfasser beim Apostel Paulus, 2 Tim. 3, 14—17, den deutlichsten Hinweis auf einen solchen tieferen Sinn des alten Testaments; ja Galater 4, 24 enthüllt Paulus selbst die prophetische Bedeutung der Geschichte von Sarah und Hagar, von Isaak und Ismael; zudem hat die christliche Kirche von jeher nächst dem buchstäblichen Inhalt auch noch den mystischen Sinn der Worte der Schrift anerkannt. Diese ihre geheime Bedeutung ans Licht zu stellen, wird aber freilich eine besondere Begabung erfordert, und auf keinen Fall wird dieselbe demjenigen sich erschließen, der die Bibel, ohne wirklichen Antheil zu haben an dem Geiste, aus welchem sie hervorgegangen, ins Auge faßt.

Unzweifelhaft Schätzbares hat für die Einführung in den prophetischen Sinn der Genesis unser Verfasser in dem uns vorliegenden schönen Buche geleistet. Selbst der gelehrte Theolog wird die achtundfünfzig Betrachtungen, in welche das ganze Werk sich gliedert, dankbar sich zu Nutzen machen; noch dringender möchten wir sie dem praktischen Geistlichen empfehlen; am wünschenswerthesten wäre es, wenn sie im Familienkreise recht fleißig gebraucht würden. Sie bilden nicht bloß überhaupt ein treffliches Mittel der Erbauung, sondern es bietet sich in ihnen, gerade in Folge der Berücksichtigung des geheimen Sinnes der Genesis, auch eine höchst willkommene Einleitung in den Gesamtinhalt der heiligen Bücher dar. Ebenhieburch könnte aber die Liebe und die Begeisterung für ebendiese neue Nahrung gewinnen, während zu befürchten stünde, daß die Gleichgültigkeit gegen das göttliche Wort, die ohnehin schon so sehr überhand genommen, bei Vernachlässigung seiner prophetischen Bedeutung nur noch immer weiter sich steigern werde.

München.

Prof. Dr. Julius Hamberger.



Neutestamentliche Haggogik von H. C. F. Guericke. Dritte umgearbeitete Auflage. Leipzig, A. Winter, 1868. XIII und 690 S.

Die Behandlung der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft ist in der letzten Zeit bei weitem nicht so häufig und eingehend in Angriff genommen, als man bei ihrer großen Wichtigkeit und dem gegenwärtigen Streite über das Ansehen und die Bedeutung der heiligen Schrift erwarten sollte. Von Seiten der Offenbarungsgläubigen werden die kritischen Probleme, welche dieselbe dem denkenden Leser bietet, hier und da nicht genug ins Auge gefaßt, von Seiten der kritischen Theologie dagegen sind besonders einzelne Partien der neutestamentlichen Schrift, und zwar vorwiegend auf der Grundlage sogenannter innerer Gründe, bearbeitet worden. Nicht selten fehlt die ausreichende Erudition und Beschäftigung mit dem betreffenden Litteraturkreise, um die genannte Disciplin nach ihrem ganzen Umfange in selbständiger Weise zu behandeln. Aus diesem Zustande unserer Disciplin erklärt es sich, daß Bleek's vor einiger Zeit erschienene Einleitung ins Neue Testament, welche im Grunde doch nur ein gut gearbeitetes Collegienheft ist und daher trotz der Bedeutung des Verfassers mancherlei Mängel zeigt, durch ihre Sachkunde und besonnene Umsicht so allgemeine Anerkennung gefunden hat. Neben den Werken von de Wette, Reuß, Bleek und Anderen aus der neueren Zeit verdient auch Guericke als Vertreter einer entschieden positiven Richtung in der Einleitungswissenschaft fortwährende Beachtung, und wir freuen uns deshalb, hier die dritte umgearbeitete Auflage seiner neutestamentlichen Haggogik anzeigen zu können.

Im Allgemeinen ist dieselbe nach Inhalt und Tendenz hinreichend bekannt, so daß wir hierauf nicht näher eingehen. Verglichen mit der vorhergehenden zweiten Ausgabe, ist sie durch manche Fortlassungen um etwa 30 Seiten kürzer geworden, hat aber dabei manche Zusätze und Verbesserungen von Seiten des Verfassers erfahren. Auch die neuere Litteratur ist vielfach, wie sich gebührt, nachgetragen, doch finden sich hier nicht selten erhebliche Lücken, indem wichtigere Werke unbeachtet geblieben sind, z. B. sämtliche Artikel aus Herzog's Real-Encyclopädie. Auch hätten wir die neuere Evangelienkritik gern etwas eingehender behandelt gesehen, auch wenn wir die dem Werke einmal bestimmten Grenzen berücksichtigen. Bei der Art, wie diese Untersuchungen öfter geführt werden, erkennen wir es zwar als eine heilsame Erinnerung, daß bei der Composition der Evangelienchriften insbesondere auch der heilige Geist sich thätig erwiesen habe; doch können wir seiner Wirksamkeit, welche bei der Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit von großer Bedeutung ist, bei der Erklärung der Verwandtschaft unter den Evangelien nicht das Gewicht zuschreiben, welches ihr der Verf. nach S. 113 ff. beizulegen scheint. Man darf übrigens nicht meinen, daß er hier etwa gerade die oppositionelle Litteratur weniger beachtet hätte, vielmehr hat er diese und namentlich Baur öfter citirt, als dies von Seiten mancher moderner Kritiker, was eben eine neuere Unsitte ist, rücksichtlich der positiven Litteratur zu geschehen pflegt. Wenn der Verfasser seine Gegner öfter auch wohl etwas kurz abweist, so läßt er sie doch wenigstens noch zu Worte kommen und bewahrt schon dadurch jeden denkenden Leser vor einer einseitigen Bevorzugung der eigenen Ansicht. Er referirt die Sachlage im Interesse seines Standpunktes häufig mehr als Historiker denn als eigenthümlicher Forscher und hat namentlich das Haupt

der Tübinger Schule, dessen Verdienst wesentlich auf dem Gebiete der Dogmengeschichte zu suchen ist, nach seiner Befähigung für die neutestamentliche Kritik unseres Trachtens sogar zu hoch geschätzt.

Was den Namen unserer Wissenschaft betrifft, so ist aus der „Gesamtgeschichte des Neuen Testaments“, wie dieselbe in der zweiten Auflage abweichend von der ersten auf dem Titel ebenfalls genannt ward, jetzt wieder die frühere neutestamentliche Sagogik geworden, freilich mit dem Bemerken im Vorwort, daß sie allerdings Gesamtgeschichte des Neuen Testaments bleibe und nur aus gewissen äußeren Gründen, namentlich um die subjectivistischen Gedanken abzuschneiden, die sich mit dem andern Namen verbunden hätten, abgeändert wäre. In der That ist auch die Anordnung des Werkes ganz die frühere geblieben, indem in dem ersten Abschnitte die geschichtliche Vorbereitung der neutestamentlichen Literatur, im zweiten ihre Entstehungsgeschichte, im dritten die Geschichte ihrer Sammlung, im vierten die Geschichte ihrer Erhaltung oder des Textes, im fünften die Geschichte ihrer Verbreitung oder der Uebersetzungen und endlich in einem Anhange die Geschichte ihrer Auslegung gegeben wird. Abgesehen von dem Anhange, welcher augenscheinlich nur in Analogie mit anderen Werken, in denen unsere Disciplin als Gesamtgeschichte des Neuen Testaments gefaßt wird, hinzugefügt ist und schon wegen seiner überaus kurzen, ungenügenden Ausführung besser weggeblieben wäre, haben wir hier das, was die meisten Sagogiker als Inhalt unserer Disciplin zu geben pflegen. Andererseits haben wir uns nie davon überzeugen können, daß diese, obwohl sie gewisse Thatfachen rücksichtlich der kanonischen Literatur zum Gegenstande hat, als ihre Gesamtgeschichte gedacht und bezeichnet werden müßte, während wir sie nach unserer Auffassung derselben lieber als historisch-kritische Einleitung in den neutestamentlichen Kanon oder auch in die kanonische Literatur des Neuen Testaments benennen. Setzen wir nämlich auch, daß jene Gesamtgeschichte den kanonischen Charakter der neutestamentlichen Schriften festhält, so ist es doch etwas Anderes, jene Thatfachen, wenn auch auf Grund einer vorläufigen Kritik, historisch erzählen, als dieselben, wie wir wollen, eingehend erweisen. Gerade die Hauptaufgabe unserer Disciplin, die untersuchende Betrachtung der neutestamentlichen Schriften, der eingehende Erweis ihrer Richtigkeit, Glaubwürdigkeit u. s. w., müßte im Interesse der pragmatisch-historischen Darstellung ungebührlich verkürzt werden, wie wir das in dem Hauptwerke dieser Art, der Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments von Reuß, auch wahrnehmen, wo dieser Beweis in den kurzen Noten zu dem Texte der einzelnen Paragraphen gegeben wird. Wir verkennen dabei keineswegs die Vorzüge dieser Behandlungsweise, welche durch ihre lebendige Historik unsere Disciplin interessanter zu machen weiß. Aber zumal in unserer Zeit, wo gerade die Kritik der neutestamentlichen Schriften so sehr auseinandergeht, darf sie nicht an die Stelle der gewöhnlich sogenannten Sagogik treten. Wohl aber mag sie neben derselben mit Nutzen öfter angebaut werden, da sie dann im Grunde nur ein Ausschnitt der auf die biblischen Schriften besonders gerichteten Geschichte des Urchristenthums ist. Wie die Dogmatik auf dogmatische Weise zu erörtern hat, was es um den biblischen Kanon ist, so muß es, da der Christ an einen historischen Christus glaubt und eine authentische Urkunde der in ihm geschehenen Gottesoffenbarung annimmt, in der Theologie auch eine Wissenschaft geben, eben

unsere historisch-kritische Isagogik, welche auf historische Weise eben diesen Kanon eingehend zu untersuchen hat. Auch die so gefaßte Isagogik wird aber nicht, wie das Guericke thut, bei der Darstellung der Genesis der einzelnen neutestamentl. Schriften ihre Reihenfolge in unserem gegenwärtigen Kanon zum leitenden Gesichtspunkte zu machen haben. Wir weisen hier noch auf den Abschnitt Guericke's S. 93 ff. hin, wo er die Richtigkeit der neutestamentlichen Schriften im Großen und Ganzen aus ihrer Correspondenz mit der ganzen gesellschaftlichen, bürgerlichen, geographischen, religiösen Ordnung u. s. w. des apostolischen Zeitalters erweist. Ein solcher Abschnitt fehlt trotz seiner großen Wichtigkeit in den meisten anderen Isagogiken, z. B. auch bei Bleek. Guericke referirt hier größtentheils aus den älteren Werken von Eichhorn und Hug, hätte hierfür aber auch einige neuere Werke benutzen können. Es leuchtet ein, daß, wenn z. B. die politische Ordnung, wie sie in einer neutestamentlichen Schrift vorausgesetzt wird, rücksichtlich der Verfassung eines Volkes oder der Einteilung seines Landes, rücksichtlich der Synedrien, Parteien u. dergl. nur in das apostolische Zeitalter und in kein späteres hinein paßt, dieser Umstand mindestens ebenso objective, ja noch objectivere Kriterien ihrer Abfassungszeit bietet, als die inneren religiösen Gegensätze des Urchristenthums, über deren Art und Zeit leichter nach vorgefaßten, subjectiven Constructionen entschieden wird.

Schließlich wollen wir noch einige Einzelheiten anführen. Irrig wird von Guericke S. 95, Note 2, berichtet, daß die Juden an das Capitolum wie an den Tempel eine Kopfsteuer (Matth. 22, 17) gezahlt hätten, da die Abgabe an das Capitolum, welche auch mit jener Kopfsteuer schwerlich identisch war, erst von Vespasian eingeführt ist. Mit Unrecht gewinnt es ferner S. 34, Note 1, den Schein, als ob auch der Unterzeichnete zu den Vertheidigern der Identität der beiden Jakobe gehöre, obwohl ich mit Guericke nur darin übereinstimme, daß der Apostel Jakobus Alphäi und nicht Jakobus, der Bruder des Herrn, die Gemeinde in Jerusalem leitete, wofür ich auch auf meinen Commentar zu Gal. 1, 19 verweise. Der Unterschied Jakobus', des Bruders des Herrn, von dem Apostel Jakobus Alphäi ist auch in der kirchlichen Tradition, z. B. constitt. ap. 2, 55 und 6, 14 und in der Stelle des Hegefippus bei Eusebius h. e. 2, 23, trotz der Erörterungen, welche wir S. 39 ff. lesen, deutlich ausgesprochen. Die Identität dieser beiden Jakobe und die damit verbundene Behauptung, daß die Brüder des Herrn vielmehr seine Vettern waren, beruht besonders erst auf Hieronymus, welcher gemäß dem Geiste seiner Zeit damit zugleich den Pflegetater Jesu, Joseph, als Vertreter des Eölibats erweisen wollte.

Greifswald.

R. Wieseler.

H. Fr. Grau (Professor der Theologie in Königsberg), zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testaments. Fünf Vorträge. Stuttgart, Riesching 1868. VIII, u. 234 S.

Der durch sein vielbesprochenes Buch „Semiten und Indogermanen“ wie durch seine Mitredaction am „Beweis des Glaubens“ schon vortheilhaft bekannte Verfasser bietet in dem angezeigten Buche fünf, zum Theil in der genannten apologetischen Zeitschrift schon abgedruckte, aber hier erweiterte Vorträge über Fragen

der neutestamentlichen Einleitung, als einen Vorläufer einer demnächst von ihm zu erwartenden „Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums“.

Der erste behandelt das Marcus-Evangelium, nachdem einige Bemerkungen über die Nothwendigkeit einer Gegenkritik gegen die kritische Zersetzung und Auflösung des Neuen Testaments durch die Tübinger Schule und einer positiven Gesamtanschauung dieser gegenüber, wie über den Organismus des Neuen Testaments vorangeschickt sind. Letzteren faßt er so, daß das Neue Testament sich in drei Stufen erbaut, dem Petrus, Paulus, Johannes entsprechend: die der Mission, der Berufung, auf der es gilt, den Heiland vor Augen zu malen (die drei Synoptiker und die Apostelgeschichte); die der Rechtfertigung der Berufenen (die Briefe, besonders die des Paulus); die der vollkommenen Gemeinschaft mit Christo, des Lebens in Gott (der Hebräerbrief, die Johanneischen Schriften, Evangelium und Offenbarung). Gegen diese Gruppierung dürften sich manche Bedenken erheben; Petrus allein vertritt die Mission nicht; die Paulinischen Briefe lassen sich nicht von dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung ansehen, es gilt allenfalls vom Römer- und Galaterbrief, aber von den übrigen nicht; auch die Evangelien nicht vom Standpunkt der Mission, wie der Verfasser S. 32 das Lucas-Evangelium für mündige Heidenchristen bestimmt sein läßt. Einfacher scheint uns der Organismus, wenn wir Thatfache, Lehre und Zukunft des Heiles gruppieren, so daß Johannes alle drei Seiten der Heilsverkündigung repräsentirt und damit den Abschluß bildet. Das Marcus-Evangelium, dessen Inhalt kurz skizzirt wird, ist das Evangelium für das Auge, das der sichtbaren Darstellung Jesu Christi; darum so wenig Reden und so viel Wunder als die Zeichen von seiner Gottessohnschaft (1, 1), dargestellt mit großer Genauigkeit nach dem Eindruck, den sie machen mußten. Es ist das Ur- und Elementarevangelium, denn es soll keine Lehre über Jesus, sondern nur dessen Erscheinung im Thun und Leiden zeigen; es ist das Evangelium der Kraft, der Ueberlieferung entsprechend das Missionsevangelium des Petrus für unmündige Heiden. — Der zweite Vortrag behandelt den „Paulus und die Urapostel“; zuerst die Predigt der Urapostel, dann die Bedeutung des Paulus, die nicht auf dem Gebiet der Objectivität (Tod und Auferstehung Jesu) liegt, sondern auf dem der Subjectivität: des durch die Rechtfertigung bedingten inneren Lebens in Christo, wie es durch den Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen erlangt wird und sich als neues zu bezeugen hat. — Der dritte Vortrag, über den „Römerbrief“, beginnt mit einer sehr instructiven Betrachtung über Wesen und Bedeutung der schriftstellerischen Form des Briefes als der einzigen Form, welche die tiefsten und höchsten Bewegungen der Menschenseele darzustellen vermag. Die Paulinischen Briefe gehören der Gegenwart an und sind Gelegenheitschriften, die Augenblicken angehören, aber Ewigkeiten in sich schließen. Die Verschiedenheit wird bedingt durch die Leser. So mußte er dem Rechtsvolk der Römer gegenüber zeigen, daß der Mensch keinen Rechtsanspruch vor Gott habe. Veranlassung zum Schreiben war das mit der Rückkehr der Juden und Judenthümer (Aquila und Priscilla) auch eingedrungene Gift judaistischer Irrlehrer, wie die Wichtigkeit der Gemeinde für die Mission in dem Abendlande. Hiergegen dürften wieder manche Bedenken sich erheben; nicht bloß dem Rechtsvolk der Römer gegenüber spricht der Apostel in dieser Weise, sondern in allen seinen Briefen (z. B. an die Corinthier, Galater, Philipper etc.); ebenso haben wir keine Beweise vom Eindringen judaistischer Irrlehrer, und ob die römische Gemeinde ein Bewußtsein von ihrer Missionsaufgabe



gehabt, dürfte auch nicht so fest behauptet werden können; es ist ihr erst durch Pauli Brief geweckt worden. — Die Gemeinde, eine judenchristliche, war in Versuchung, judaistisch zu werden, die Religion in Moral, die Offenbarung in Christo, die das Gesetz aufhebt, in ein neues Gesetz zu verwandeln; der Apostel wird den Römern ein Römer, daher der Brief von Rechtsbegriffen beherrscht. Dann folgt eine sehr eingehende und lichtvolle Darlegung des Gedankenganges, wobei wir beim sogenannten ethischen Theile eine strenge Beziehung auf den Zweck vermist haben, und schließlich die Bedeutung des Schreibens als Manifest gegen jede Selbsterlösung und Selbstgerechtigkeit, namentlich gegen die der heutigen römischen Kirche, die den Schlüssel für das Verständniß verloren hat. — Der vierte Vortrag, über Inhalt und Bedeutung der Offenbarung Johannis (S. 142—182) handelt vom Wesen der Prophetie und zeigt, daß auch jenes Buch, wie alle Offenbarung Gottes, nur zur Erlösung von der Sünde dient; daher der erste Theil, die sieben Sendschreiben, eine Ermahnung; auf ihr ruht die Weissagung, deren Mittelpunkt die Wiederkunft Christi ist in Herrlichkeit, gegenüber seinem ersten Kommen. Die Weissagung ist das Hindurchschauen von der Saatzeit des Reiches Gottes zur Erntezeit. Dann giebt der Verfasser, wie er selber sagt, bei weitem nicht erschöpfend, eine Uebersicht des Inhalts bis Cap. 14 und vom Schluß, um den tiefen Gehalt dieser Prophetie vom Ziel des Menschengeschlechtes anzudeuten. — Der fünfte Vortrag behandelt „das eigenthümliche Wesen des Johanneischen Evangeliums und seine Bedeutung für die Kirche der Gegenwart“ (S. 183—234). Während die Synoptiker uns das Irdische, das auf Erden sich vollziehende Leben des Menschensohnes berichten, so läßt Johannes, als Prophet, Sprecher Gottes, uns in das ewige Sein des Sohnes blicken und zeigt, was ihn der Geist hat schauen lassen, das Himmlische (Joh. 3, 12). Allein so scharf möchten wir den Unterschied nicht gelten lassen; was Joh. 16, 12—14 gesagt ist, bezieht sich auch auf die anderen Apostel; es ist nicht gleichgültig, von wem die Synoptiker verfaßt sind (S. 190); was Johannes im ersten Briefe 1, 1—4 sagt, darf nicht auf die Synoptiker allein bezogen werden, es gilt von dem, der es sagt, mit demselben Recht; und Apok. 1, 10 auf das Evangelium zu beziehen, ist uns mehr als bedenklich. Warum benützt der Verfasser nicht Joh. 1, 14 und 18 zum Ausgangspunkt? Der historische Charakter muß nach unserem Dafürhalten viel mehr betont werden; ebenso dürften die Thatfachen nach den Synoptikern dieselbe ewige Bedeutung haben, als die bei Johannes berichteten; der Unterschied ist nur der, daß letzterer uns das Licht giebt, um diese Bedeutung zu erkennen (zu vergl. S. 199 ff.). Den prophetischen Charakter zeigt der Verfasser an den Thatfachen wie an den Reden; was die letzteren anlangt, so will er dies auf die Form wie den Inhalt beziehen; es sei „nicht zu trennen, was Christi und was des Apostels sei“, es komme nicht darauf an, wie, sondern was der Herr gesprochen. Das scheinen uns unnöthige Zugeständnisse; der Verfasser macht von Joh. 16, 12 eine zu weit gehende Anwendung. Es ist ein großer Unterschied, ob für werdende oder schon an Erkenntniß und Leben gereifte Christen geschrieben wird. Hierauf legt der Verfasser weit zu wenig Gewicht. Zum Schluß spricht er von der Bedeutung des Evangeliums für die Kirche; wie es zum Schutz derselben gegen Ebionitismus und Gnosticismus gerichtet war, so ist es auch für die Gegenwart ihr Schutz gegen Rationalismus (Protestantenverein), der Christum zum Gesetzeslehrer erniedrigt, und gegen

den Pantheismus, der ihn zur Idee verflüchtigt. Gegen beide schützt das Glauben an seinen Namen, an den, der Gott und Herr, Licht und Leben der Welt, Fleisch ward und ewig gegenwärtig ist in seiner Gemeinde durch das Wirken des Geistes, wie in den Sacramenten. — Diese Andeutungen mögen genügen, um das lebendig geschriebene und sehr anregende Buch nicht bloß gebildeten Laien, sondern auch Theologen zu empfehlen.

Magdeburg.

P. Schulz.

Wieseler, Dr. R., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte. Eine Zugabe zu des Verfassers chronologischer Synopse der vier Evangelien. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1869. XVI u. 344 S.

Der Herr Verfasser ist als einer der gründlichsten und fleißigsten Forscher auf dem Gebiete der neutestamentlichen Chronologie schon lange bekannt. Dieses neue Werk ist ein neuer Beweis seines Scharfsinns, seiner Akribie und seiner tiefen Gelehrsamkeit. Ein doppeltes Interesse erhält diese Schrift dadurch, daß sie in mehreren Punkten mit Zumpt's gleichzeitiger Arbeit über das Geburtsjahr Christi sich berührt und so zu einer Vergleichung einladet. Der Verfasser giebt, wie der Titel schon sagt, nur Beiträge, nur Zugaben zu seiner anerkannten Synopse; es stehen deshalb die einzelnen Abschnitte in keinem inneren Zusammenhange, sie sind nur lose aneinander gereiht. Im Ganzen werden zwölf kleinere Arbeiten mitgetheilt. Zuerst wird die Nothwendigkeit der Untersuchung des Lebens Jesu und der evangelischen Geschichte nach Zeit und Raum dargestellt, wobei einige Daten aus dem Leben des Täufers erörtert werden, dann wird die Schätzung zur Zeit der Geburt Jesu im Zusammenhang mit der jüdischen Geschichte und des römisch-jüdischen Steuerwesens besprochen. Der Verfasser versteht unter der *παῖσα ἡ οἰκουμένη* die außerhalb Italiens liegenden, Rom unterworfenen Länder, übersetzt Luc. 2, 2: „Eine solche Schätzung geschah als erste, bevor Quirinius Statthalter von Syrien war“; er nimmt eine zwiefache Statthalterschaft des Quirinius nicht an und bestreitet, daß er die Homonaden als syrischer Statthalter unterjocht habe. Die Schätzung, unter welcher Jesus geboren wurde, bezog sich auf die Kopfsteuer. In letzterem Punkte stimmen wir bei, in den anderen Punkten halten wir es mit Zumpt, dessen Arbeit Wieseler leider nicht mehr benutzen konnte. „Jesus und die Steuererheber“ heißt die folgende Abhandlung; wir sind noch nicht völlig überzeugt, daß es sich Matth. 17, 24 ff. nicht um die Tempelsteuer, sondern um die an Rom zu zahlende Kopfsteuer handelt; der Beweis aus Jesu Wort ist nicht zwingend. Sodann spricht sich der Verfasser über die Reise Jesu Luc. 9, 51 ff. und ihre Parallelen in den anderen Evangelien aus. *αἱ ἡμέραι τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* wird erklärt: die Tage seiner Annahme, d. h. die Tage, in welchen ihn die Menschen, namentlich Israel, annehmen sollten; ferner über die Stammbäume Jesu und das Marcus-Evangelium. Wieseler vertheidigt seine frühere Ansicht, daß Matthäus den Stammbaum Jesu nach seiner väterlichen, Lucas hingegen nach seiner mütterlichen Seite gebe, in sehr ansprechender Weise. Die sechste Abhandlung geht auf die Geburtszeit Jesu und den Besuch der Magier ein: der Stern der Weisen war ein einzelner ausleuchtender Stern, der zur Conjunction des Jupiter und Saturn später hinzutrat und vom Februar bis April 750 u. c.

70 Tage lang am Himmel sichtbar stand. Nicht glücklich ist die Deutung der bekannten Stelle des Macrobius; Wieseler versteht unter dem Sohn des Herodes, welcher inter pueros, quos in Syria Herodes — infra bimatum jussit interfici, den erwachsenen Antipater! Sodann werden Chronologische Grundthatfachen des Lebens Jesu nach den vier Evangelien besprochen. Das Passafest Joh. 2, 20 fällt in's Jahr 28 n. Chr., was auch Zumpt annimmt, das Fest Joh. 5, 1 ist das Purimfest des J. 29 n. Chr., welches auf einen Sonnabend fiel; die Geburt Christi fällt in den Zeitraum von der letzten Hälfte des December 749 u. c. = 5 n. Chr. bis gegen Ende Februar 748 u. c.; eingehend führt der Verfasser aus, daß die Hirten damals auf dem Felde bei ihren Viehhöfen sein konnten; warum verweist er nicht auf die augenblickliche Ueberbevölkerung Bethlehems? Da die Häuser zum Unterbringen der Herbeigezogenen nicht ausreichten, mußten die Ställe leer gemacht werden. Die achte Abhandlung untersucht die chronologisch-historischen Bestimmungen des Austrittes des Täufers, Luc. 3, 1 und 2; der Verfasser stimmt mit Zumpt fast vollständig zusammen: die Jahre des Tiberius werden von seiner Mitregentschaft an berechnet, durch welche er in allen (kaiserlichen) Provinzen und Heeren gleiches Recht mit dem Kaiser erhielt; die Existenz des Tetrarchen Lydianus von Abilene wird noch durch zwei erst kürzlich aufgedundene Inschriften erhärtet; Hannas war Präsident des Sanhedrin, Kaiphas aber Oberpriester. Beachtenswerthe Ausführungen über Entstehung, Zusammensetzung und Geschäftskreis des Synedrums sind hier eingeflochten. Die neunte Abhandlung bespricht den Todestag Jesu und seine weitgreifende Bedeutung für die Evangelienkritik. Hier begründet Wieseler eingehend seine Ansicht, daß auch nach Johannes Jesus am 15. Nisan gekreuzigt worden sei. Das *δευτερον* Joh. 13, 2 ist das gewöhnliche Passamahl; *τὸ πάσχα* Joh. 18, 28 ist nicht das Osterlamm, sondern nur die noch im Laufe des 15. Nisan bevorstehende Festopfermahlzeit der Chagiga; die *παρασκευή τοῦ πάσχα* ist nicht der Klistag auf das Osterfest, sondern der Freitag im Passa; hiermit stimmt, daß im Jahre 30 n. Chr., welches Wieseler als Todesjahr des Herrn annimmt, — Zumpt entscheidet sich für das Jahr 29 — der 15. Nisan auf einen Freitag fiel; der 15. Nisan war der 7. April jenes Jahres. Die Quartodecimaner beobachteten die Feier des 14. Nisan und begannen mit ihm, unbekümmert, auf welchen Wochentag er fiel, das Osterfest. Die Occidentalen legten bei ihrer Feier hingegen die gleichen Wochentage zu Grunde, so daß ihre Jahresfeier der Auferstehung Jesu stets auf einen Sonntag fiel. Verhandlungen an Osterfeiertagen waren nicht verboten, auch gar nicht ungewöhnlich bei den Israeliten, vergl. Apostelgesch. 12, 4 ff., 2 Kön. 11, 5 ff., 2 Chron. 23, 11 ff., 4 Mos. 15, 32; aus Josephus, Philo und den Rabbinern werden weitere Zeugnisse beigebracht. Der zehnte Aufsatz erweist in überzeugender Weise die Uebereinstimmung von Luc. 24, 44 ff. und Apostelgesch. 1, 1 ff. Der elfte handelt über die Form des jüdischen Jahres um die Zeit Jesu; der letzte endlich liefert ein Parergon über die Regierungszeit des Festus, dieselbe beginnt nicht mit dem Jahr 61, sondern schon im Sommer 60 n. Chr. Der Theolog findet eine reiche Ausbeute in diesem Werke zum Verständniß schwieriger Schriftstellen.

Die heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht von Dr. J. Ch. R. v. Hofmann, ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen. 8°. Nördlingen, Beck. Zweiten Theils zweite Abtheilung, 1864. 431 S. Zweiten Theils dritte Abtheilung, 1866. 365 S. Dritten Theils erste und zweite Abtheilung, 1868. 633 Seiten.

Von dem Werk des geehrten Herrn Verfassers über das ganze Neue Testament, dessen frühere Theile wir Band IX, Heft 1 dieser Zeitschrift angezeigt haben, enthalten die oben genannten beiden Abtheilungen des zweiten Theils die Auslegung der beiden Briefe Pauli an die Corinthier, die beiden Abtheilungen des dritten Theils die Auslegung des Briefes Pauli an die Römer. Wir sprechen vor Allem unsere Freude darüber aus, daß es dem großen Eifer desselben in verhältnißmäßig so kurzer Zeit gelungen ist, diese wichtigen und schwierigen Briefe des Apostels in so tüchtiger Weise zu bearbeiten. Indem wir wegen der allgemeinen Charakteristik dieses bedeutenden, wenn auch nicht selten den Widerspruch herausfordernden, exegetischen Werkes auf unsere frühere Anzeige verweisen, wollen wir hier einige Mittheilungen über einige wichtigere Punkte in den vorliegenden Bänden folgen lassen, rücksichtlich welcher wir theilweise eine andere Ansicht hegen.

Was zunächst die Briefe Pauli an die Corinthier betrifft, so hätte die Frage nach den sogenannten Corinthischen Parteien wohl eingehender, namentlich auch in literarischer Beziehung, behandelt werden können, zumal hierbei auch nicht auf die verheißene Einleitung in das Neue Testament verwiesen wird. Es hängt dies damit zusammen, daß die historisch-kritische Seite gegen die den biblischen Inhalt nach seinem Gedankenzusammenhange erläuternde Seite der Auslegung in diesem Commentare überhaupt mehr zurücktritt. Der Verfasser will nach II. 2., S. 15 und 251 überhaupt nicht von vier „Parteien“, sondern nur von „den Einzelnen“ geredet wissen, welche für den oder jenen wider einander Partei genommen hätten. Genauer kann man aber doch nur sagen, daß es in Corinth keine vier gegen einander geschlossene und neben einander existirende christliche Gemeinschaften gab, wohl aber vier mit einander gemeindlich verkehrende Parteien, welche nach 1 Cor. 1, 12 bei ihren Streitigkeiten auf verschiedene (von Corinth abwesende) christliche Lehrer oder unmittelbar auf Christus sich beriefen. Rücksichtlich der Beschaffenheit der Pauliner und Apollonier sind wir übrigens einverstanden, sowie auch damit (II, 3, S. 345 ff.), daß keine der Parteien einen judaistisch-gesetzlichen Charakter wie die Irrlehrer unter den Galatern hatte, nicht aber mit der genauern Bestimmung der Petriner und Christiner. Genes seien Judenchristen, welche dem Apostel Petrus in sonderlicher Weise angehören wollten, obwohl Corinth das Berufsfeld des Apostels Paulus war; dieses seien Solche, welche Christi sein wollten, ohne sich, wie die Anderen, an die Apostel oder bestimmte Träger des Wortes anzuschließen, obwohl sie sonst weder ein besonderes Verhältniß zu Christo noch einen eigenthümlichen Begriff von ihm in Anspruch nahmen. Die Christiner scheinen mir zu günstig gedacht zu werden, was damit zusammenhängt, daß 2 Cor. 10 ff. nicht von den Christinern, sondern von den Petrinern handeln soll. Rücksichtlich der Letzteren will Hofmann aus 1 Cor. 1, 13—17 wissen, daß sie Judenchristen seien, welche sich dessen rühmten, die Taufe von Kephas empfangen zu haben,



und daß auf sie, die hebräisch redenden, das *μαραθα* 1 Cor. 16, 22, welches „du bist Herr“ bedeuten soll, ziele (II, 2, S. 416), was mir Alles nicht einleuchten will. Dagegen scheinen mir die Petriner die 1 Cor. 8—11 erwähnten schwachgläubigen Judenthristen zu sein, welche wegen ihres früheren Judenthums (vergl. Apostelgesch. 15, 29. 21, 25. Gal. 2, 12) Bedenken hatten, Gözenopferfleisch zu essen. Die Worte *τινὲς δὲ τῇ συνειδήσει ὡς ἄντι* (so auch Hofmann) *τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν* sind zu erklären: Etliche essen wegen ihres bis jetzt (also auch noch nach ihrer Bekehrung) dauernden Gewissens rücksichtlich des Gözen vermeintliches Gözenopferfleisch; sie gehen nicht, wie Hofmann will, auf geborene Heiden, sondern auf Judenthristen, da vor der Bekehrung nur die Juden von *εἰδώλοις* redeten und Gewissensheuen hatten, *εἰδωλόθυτον* zu essen. Den auf dem von Paulus in Corinth gelegten Grunde, welcher Christus ist, von den späteren Lehrern vollzogenen oder noch zu vollziehenden Aufbau, welcher als Gold, Silber, kostbare Steine oder als Heu, Stroh, Stoppeln benannt ist, 1 Cor. 3, 10 ff., versteht Hofmann nicht, wie die Meisten, vom Lehrmaterial, welches Andere zu seiner Predigt von Christus hinzufügen, sondern von den guten oder schlechten Christen (*ἔργον* B. 13 so wie 1 Corinth. 9, 1), welche auf der Person Christi zu einem Hause Gottes erbaut werden. Allein wenn diese Deutung des Aufbaus richtig wäre, so hätte Paulus sich nicht bloß als den Grund des Hauses Gottes legend darstellen können, da gerade er in Corinth nach 9, 1. 4, 5 besonders Viele zu Christen gemacht hatte, mithin auf Christo aufgebaut haben würde. Und werden die schlechten Christen wie Heu, Stroh, Stoppeln untergehen? — Besonders auszuzeichnen ist die Erörterung über das heilige Abendmahl bei Gelegenheit von 1 Cor. 10, 16 ff. 11, 20 ff. Ihr Inhalt trifft wesentlich mit dem von dem Herrn Verfasser in seinem „Schriftbeweis“ über diesen wichtigen Gegenstand Bemerkten zusammen. Auch wir glauben auf Grund des genannten Textes eine reale Mittheilung von Leib und Blut Jesu im Abendmahle behaupten zu müssen, wenn wir auch manches Einzelne anders fassen und begründen. Ein Hauptschlüssel für das Verständniß des Textes, was von dem Herrn Verfasser wohl mehr hätte hervorgehoben werden können, ist die Stelle 1 Cor. 10, 16, wo nicht das bloße *ἐστί* in Verbindung mit den Elementen des Abendmahls, sondern unter Hinzufügung von *κοινωνία* sich findet. Wir übersetzen dieselbe: Der Lobebecher, über welchen wir das Lobgebet sprechen, macht er nicht des Blutes Christi theilhaft? <sup>1)</sup> Das Brod, das wir brechen, macht es nicht des Leibes Christi theilhaft? Es wird hier deutlich, wie auch Rückert behauptet, ausgesagt, daß mittelst Brod und Wein (also nicht im Sinne der Transsubstantiation) im Abendmahl Leib und Blut des Herrn mitgetheilt werden; sonst wird hier über das Wie der Selbstmittheilung Christi mittelst der Abendmahls Elemente Genaueres nicht gelehrt. Dasselbe zeigt zu der Stelle auch der geehrte Herr Verfasser; nur will er die Bestimmungen von *ποτήριον*, *εὐλογία* und *εὐλογεῖν* in verschiedenem Sinne, *κοινωνία* als gemein-

<sup>1)</sup> Dies bleibt stets der Sinn von *κοινωνία ἐστί*, mögen wir es durch „Gemeinschaft“ oder transitiv durch „Mittheilung“, Vulg. „communicatio“, wiedergeben. Die transitive Bedeutung findet sich vielleicht auch Röm. 15, 25. 2 Cor. 9, 13. Hebr. 13, 16. Sonst vergl. Philostr. vit. Apoll. 4, 28, wo von Zeus gesagt wird: Du bist von so großer Güte, daß du auch an dir selber die Menschen theilnehmen lässest (*ὡς καὶ σεαυτοῦ κοινωνῶν ἦσαι τοῖς ἀνθρώποις*).

same (!) Theilhaberschaft und die Accusative  $\tauὸ ποτήριον$  und  $τὸν ἄρτον$ , welche in auch sonst üblicher Weise zu dem folgenden Relativsatze attrahirt sind, in eigenthümlicher Weise und so, daß sie als Nominative mit  $κοινωνία ἐστὶ καὶ$  nicht hätten verbunden werden können (!), verstehen. Uebrigens kennt Paulus 1 Cor. 10, 3. 4 schon einen alttestamentlichen Typus des neustamentl. Herrnmahls, wo Christus sich den Israeliten durch Essen und Trinken als präexistenter mittheilt, während jetzt in verkörperter Leiblichkeit. Dieselbe Anschauung vom Abendmahl ergibt sich auch aus 1 Cor. 11, 24, wo, wie zu beachten ist, sich keine Formel der Consecration, sondern der Distribution findet. Indem Christus seinen Jüngern das Brod zum Essen darreicht, erklärt er ihnen, was sie an demselben, indem sie es essen, empfangen, nämlich seinen Leib; er sagt ihnen, was das dargereichte Brod ( $τοῦτο$ ) den Essenden ist oder vermittelt. Dies ist im Wesentlichen auch die Erklärung der Einsetzungsworte des Abendmahls, welche Hofmann in neuerer Zeit literarisch besonders energisch vertheidigt hat; nur glauben wir uns mit demselben durch das  $ἐστὶ$  exegetisch noch nicht berechtigt, den Sinn der Stelle wiederzugeben: „das Brod essend essen sie den Leib des Herrn“, wie auch die Analogie von 1 Cor. 10, 16 nur das erhärtet, daß mittelst des Brodes denen, die es essen, der Leib des Herrn mitgetheilt wird. Vergl. übrigens auch 1 Cor. 11, 27 und 29, wo mindestens die Hauptsache feststeht, daß der Leib und das Blut des Herrn mittelst der Abendmahls-elemente dargereicht werden. In den Worten  $τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλόμενον$  wird das  $κλόμενον$  mit Recht von dem Herrn Verfasser als echt festgehalten; es ist unseres Erachtens aber bildlich zu verstehen. Der Leib eines Menschen, hier Christi, vergleicht sich, indem er getödtet wird, einem thönernen Gefäß (2 Cor. 4, 7), welches zerbrochen wird, so daß das  $διδόμενον$  des Leibes den gleichen Sinn bietet. Die genannten Worte, welche in dem ältesten Evangelien-schema bei Marcus und Matthäus fehlen, rühren, wie es scheint, worüber sich der Verfasser nicht ausspricht, nicht von Christus selber her, sondern sind in den paulinisch-christlichen Kreisen, wie denn auch Lucas, der Schüler des Paulus, sie hat, hinzugefügt. Sie erläutern das  $σῶμά μου$  näher, vielleicht um zu verhindern, daß dasselbe figürlich oder von einem Scheinleibe des Sohnes Gottes gedeutet werde. Um hier nur noch einen Punkt in dem Abschnitt über das Abendmahl, in welchem wir differiren, hervorzuheben, so erklärt Hofmann wie auch Meyer das  $δοῶνς ἐὰν πίνῃτε$  absolut, während sicher das Objectspronomen  $αὐτό$  (sc.  $τὸ ποτήριον τοῦτο$ ) wie gerade bei den Griechen so häufig (Krüger, Gramm. S. 60, 7) zu ergänzen ist. Sonst würde Christus ja den Seinen geboten haben, zum Zwecke der  $ἀνάμνησις$  an ihn bei jedem Gastmahl das Abendmahl zu halten, was an sich unwahrscheinlich ist und die Christen bekanntlich nicht thun; und sodann wird jenes  $δοῶνς ἐὰν πίνῃτε$  gleich darauf, V. 26, ausdrücklich in dem von uns behaupteten Sinne durch  $δοῶνς ἐὰν . . . τὸ ποτήριον πίνῃτε$  umschrieben. Indem wir dem Herrn Verfasser für die eingehende Behandlung dieses für den Glauben der Kirche wichtigen und vielbesrittenen locus unseren Dank aussprechen, wünschen wir, daß die Lehre vom Abendmahle, bei welcher das Wort der Schrift von der größten Bedeutung ist, öfter so eindringende biblisch-theologische Erörterungen von sachverständiger Hand erfahre. — Zu 1 Cor. 2, 14 wird gut gegen Meyer, Delisch und Andere bewiesen, daß der Terminus  $πνευμάτιος$  an dieser Stelle, Joh. 3, 15, Jud. 19, wie auch 1 Cor. 15, 44. 46 mit der trichotomischen Eintheilung des Menschen nichts zu thun hat und namentlich an

den drei zuerst genannten Stellen den Gegensatz zu dem durch Christus gekommenen heiligen Geiste bildet. Nur sehe ich nicht ein, wie das von mir nicht herbeigezogene *σῶμα ψυχικόν* 1 Cor. a. a. O. eine Instanz gegen die von mir zu Gal. 5, 13 vorgetragene Deutung des *ψυχικός*, nach welcher dieses an jenen drei Stellen, im Unterschied von dem allgemeineren *σαρκικός*, den natürlichen Menschen nach seiner verfinsterten Intelligenz bedeutet, abgeben kann, da hier wegen des hinzugefügten *σῶμα* überhaupt nicht von einer geistigen, sondern von einer physischen Beschaffenheit der menschlichen Natur die Rede ist. Der psychische Leib ist die dem vernünftigen Centrum seines geschöpflichen Lebens seit Adam, welcher B. 45 absichtlich als *ψυχή* benannt ist, oder der *ψυχή* conforme Leiblichkeit des Menschen, welche als vergänglich, schwach und aus Staub bestehend beschrieben wird; der pneumatistische Leib dagegen ist die dem lebendigmachenden oder göttlichen Geiste (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*, B. 45), welcher in Christo waltet, conforme Leiblichkeit, der Auferstehungsleib, unvergänglich, stark, himmlisch. Das *πνεῦμα*, worauf sich das *πνευματικόν* bezieht, ist also nicht das *πνεῦμα* der Trichotomie der menschlichen Natur. — Die Behauptung auf S. 8, daß die Verbindung von *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* 1 Cor. 1, 2 (oder, wenn man lieber will, *αὐτῶν καὶ ἡμῶν*) über *ἐν παντί τόπῳ* zurück mit *τοῦ κυρίου ἡμῶν* unmöglich sei, ist schwerlich zu rechtfertigen, da dieselbe sogar im Deutschen, geschweige im Griechischen, recht wohl möglich ist. Doch wir dürfen bei den Corinthern nicht länger verweilen, um noch Einiges über Hofmann's Auslegung des Römerbriefes hinzuzufügen.

Bei der Behandlung des Römerbriefes kommt des Verfassers eigenthümliche Gabe, uns in die Gedankenbewegung des heiligen Schriftstellers hineinblicken und ein Bild des ganzen Gedankenzusammenhanges der auszulegenden Schrift in uns entstehen zu lassen, in vorzüglicher Weise zur Erscheinung, was aus der in sich selber eng zusammenhängenden dialectischen Natur dieses bedeutendsten Schreibens des Paulus zu erklären ist. Wenn wir aber diesen Commentar zu den besten Bearbeitungen des Römerbriefes rechnen, so ist damit recht wohl die Behauptung verträglich, daß derselbe auch öfters den Sinn des Ganzen oder Einzelnen verfehlt hat, was wir namentlich auch auf Rechnung einer gewissen Künstlichkeit der Auslegung setzen. Der Verfasser zeigt, daß die römische Gemeinde vorwiegend aus geborenen Heiden bestand, daß Paulus als Apostel der Völkerwelt an sie schreibt und von einer gesetzlich-judaistischen Richtung der dortigen Judenchristen wie im Briefe an die Galater sich nichts finde. Was die Schwachgläubigen Cap. 14 betrifft, so deutet er sie, wie auch wir, von Judenchristen, welche sich aus Aengstlichkeit namentlich des Fleischgenusses enthalten, nur daß sie trotz 14, 5. 6 nicht den Sabbath oder sonstige Feste der Juden (vergl. Gal. 4, 10. Col. 2, 15) beobachten sollen. Die Beobachtung der jüdischen Tage soll nach S. 575 lediglich zum Zwecke der Beweisführung des Paulus als etwas, das bei Glaubenschwachen überhaupt vorkomme, erwähnt werden, während er, wenn es sich um die der römischen Gemeinde insonderheit handle, immer nur von Essen und Nichtessen und etwa auch von Trinken und Nichttrinken spreche, was aber nicht richtig ist, wenn man Stellen wie 14, 21. 15, 1 vergleicht. Jener Stelle erledigt sich der Verfasser; indem er *μηδὲ ἐν, ᾧ* für *μηδὲ ἐν ᾧ* schreiben und von *φαγεῖν* und *πινεῖν* abhängen lassen will, statt aus diesen Verbis wie im Griechischen öfters das allgemeine *ποιεῖν* mit Meyer u. A. zu ergänzen, dieser,

weil Cap. 15 mit Cap. 14 nicht enger zusammenhängen, sondern von Anderen als den Schwachgläubigen in Cap. 14 reden soll. Diese Behauptung würde trotz alles exegetischen Augenscheins vom Gegentheil richtig sein, wenn die Doxologie 16, 25—27, wie derselbe namentlich wegen des  $\phi$ , welches hier dem Sinne nach nicht gleich  $\alpha\upsilon\tau\omega$  soll stehen können, annimmt, unmittelbar hinter 14, 23 zu lesen wäre, damit der Dativ  $\tau\omega$  δὲ  $\delta\upsilon\tau\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$  κτλ. 16, 25 von dem  $\delta\phi\epsilon\iota\lambda\omicron\mu\epsilon\nu$  δὲ 15, 1 ungeachtet des δὲ abhängig gemacht werden könnte. Allein diese letztere Construction kann schwerlich zugegeben werden und mag als Beispiel der oben erwähnten großen Künstlichkeit der Constructionsweise, welche wir bei Hofmann zuweilen finden, dienen. In der sorgfältigen und auch sonst eigenthümlichen Analyse des Gedankeninhalts unseres Briefes läßt er S. 630 den Apostel zwar nicht die Summe der christlichen oder die Besonderheit seiner Lehre, wohl aber die in 1, 16 ausgesagte Heilskraft der apostolischen Lehre als der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit darlegen, erstens (1, 16—4 incl.) allem anderen auf Gott und das Verhältniß des Menschen zu ihm bezüglichen Wahrheitsbesitz gegenüber, zweitens (Cap. 5—8) mit Aufrechterhaltung ihrer Vollgenugsamkeit und Heiligkeit des Wandels und Gewißheit der schließlichen Herrlichkeit, und drittens (Cap. 9—11) zum Zwecke der Verständigung über die derzeitige Ausgeschlossenheit Israels. Wir glauben die beiden ersten Theile in einem engeren Zusammenhange, sowie eine stärkere Pause vor Cap. 9 denken und ferner den Einschnitt Cap. 6, nicht Cap. 5 setzen zu müssen, wo V. 1 nicht mit Hofmann S. 163 der bloß aus der Auslegung der griechischen Väter eingeschlichene Conjectiv  $\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ , so daß hier ein ermahnen-der Theil begänne, sondern der Indicativ  $\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$  zu lesen ist. Daß  $\epsilon\iota\varsigma$  πίστιν 1, 17, worauf sich der Verfasser hier außerdem beruft, heißt unseres Erachtens auch nicht: behuf Glaubens, sondern ist mit  $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$  zu construiren, so daß das  $\epsilon\iota\varsigma$  wie 8, 18 zu verstehen ist. Daß Paulus im Römerbriefe nicht die Summe der christlichen Lehren mittheilen will — daß er sie factisch nicht gegeben hat, kann man bis zu einem gewissen Grade zugeben —, soll er namentlich in  $\alpha\pi\omicron$  μέρους 15, 15 („stückweise“) ausdrücklich anzeigen, obwohl jene Bedeutung zu  $\tau\omicron\lambda\eta\eta\gamma\omicron\tau\epsilon\sigma\theta\epsilon\sigma\alpha\iota$  wenig passen würde. Doch über alle genannten Punkte, wie auch über die Beschaffenheit der römischen Gemeinde muß ich auf meinen Artikel „Römerbrief“ in Herzog's Real-Encycl., Bd. XX., der Kürze wegen hier verweisen. Zum Schluß wollen wir nur noch einige biblisch-theologisch wichtigere Stellen besprechen. Der Verf. hält zu 5, 12 nach wie vor die Beziehung des  $\epsilon\phi'$   $\phi$  zu  $\acute{o}$   $\delta\alpha\upsilon\alpha\tau\omicron\varsigma$  fest, und zwar soll das  $\epsilon\phi'$   $\phi$  temporell stehen: „bei dessen Vorhandensein Alle sündigten“. Der Sinn soll sein: der Tod war durch den Einen mittelst der Sünde ein für alle Mal in der Welt und ist so, als der durch ihn mittelst der Sünde in die Welt gekommene, zu allen Menschen hindurchgedrungen, so daß Alle außer Adam bei schon vorhandenem Tode sündigten — dies soll das zu betonende  $\epsilon\pi\iota$  hier bedeuten. Um die Meinung des Verfassers auszudrücken, hätte aber doch mindestens auch gesagt werden müssen, daß die Sünde aller Uebrigen nicht bloß bei vorhandenem Tode, sondern bei für sie vorhandenem Tode, und ohne daß ihre Sünde irgend wie zu ihrem Tode beitrage, geschehen sei. Mir ist überdies kein Zweifel, daß in beiden Hälften von V. 12 der Tod als Folge der Sünde gedacht ist, wie er auch 6, 23 schlechthin Sold der Sünde heißt. Und diese Auffassung wird auch durch die nahe liegende gewöhnliche Deutung des  $\epsilon\phi'$   $\phi$  „darum, weil“



bestätigt; nur muß man das ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον<sup>1)</sup> nur als causa secundaria des allgemeinen Todesstandes, nicht als causa primaria verstehen; diese ist vielmehr der eine Mensch und seine Uebertretung, 5, 15 ff. — Das δι' ἐνὸς ἀνθρώπου beherrscht den ganzen Vers 12, auch wenn das οὕτως daselbst wie gewöhnlich bloß auf die Worte καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος bezogen wird. Daß das πάντες ἡμαρτον bei den Nachkommen Adam's durch die angeborene sündliche Natur, 6, 6. 7, 7 ff. 8, 3 ff. bedingt ist, setzt Paulus natürlich als bekannt voraus. Das ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον in dem hier erörterten Sinne entspricht durchaus der paulinischen Lehre und dem ganzen Zusammenhange, da durch das ἡμαρτον ebenso die subjective Aneignung der Unheilsaat Adam's seitens der Einzelnen ausgesagt wird, wie durch die B. 17 in dem λαβάνοντες hervor gehobene und sonst hinzuzudenkende πίστις die subjective Aneignung der in Christo objectiv gestifteten Erlösung. — In dem schwierigen, von der Versöhnung handelnden Abschnitt 3, 25 ff. widerlegt der Verfasser zwar schlagend die Auslegung des ἱλαστήριον von der Rapporet, sagt dieses aber selbst als Sühne (ἱλασμός), nicht als Sühnopfer, vornehmlich wohl, weil ihm daran liegt, das ἐν τῷ αἵματι mit ἱλαστήριον und nicht als Hauptbegriff mit προέβητο zu construiren. Jedenfalls ist die letztere Construction festzuhalten, da in ἀπολύτρωσις B. 23 (Lösung, nicht bloß Erlösung) auf das λύτρον seines Blutes (1 Cor. 7, 23. Gal. 3, 13. Col. 2, 14. 1 Tim. 2, 6) bereits hingewiesen wird und auch die folgenden Worte von εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ an nur den rechten Sinn geben, wenn ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι den Nachdruck hat. Wir fassen nämlich das εἰς ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐτ. und εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, worauf auch die gleiche Präposition εἰς führt, als coordinirt (so auch Hofmann), das καὶ vor δικαιούντια als „auch“ und das πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ als Wiederaufnahme des εἰς ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐτ., um das ἐν τῷ νῦν καιρῷ nachzubringen, und erklären: Gott hat Christum als ein Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute zur Schau gestellt, zu Erzeugung seiner Gerechtigkeit wegen Uebersehung der früher geschehenen Sünden durch die Nachsicht Gottes, behufs der<sup>2)</sup> (erwähnten) Erzeugung seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, damit er gerecht sei auch dann, wann er den an Jesum Glaubenden für gerecht erklärt. Das heißt: indem Gott das Blut seines Sohnes öffentlich vergießen ließ, hat er damit seine Gerechtigkeit, welche die menschliche Sünde nicht ungestraft lassen kann, er-

<sup>1)</sup> Mit Recht verwirft auch Hofmann hier die Ergänzung Bengel's: Adamo peccante, wodurch gerade die Hauptsache ganz aus dem Eigenen hinzugethan wird.

<sup>2)</sup> Mit Unrecht verlangt Hofmann, welcher das ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θ. mit προγεγορότων construirt und an jenes den Satz πρὸς τὴν ἔνδ. κτλ. anschließt, bei unserer auch von Fritzsche, Meyer u. A. vertretenen Auffassung des πρὸς τὴν ἔνδειξιν κτλ., daß dann für πρὸς die Präposition εἰς zu wiederholen war. Paulus hätte so schreiben können und würde dann etwa οὕν hinzugefügt haben. Indem er die synonyme Präposition πρὸς wählt, gebraucht er den zurückweisenden Artikel (vergl. Fritzsche). Die Behauptung S. 115, daß πρὸς τὴν ἔνδειξιν κτλ. wegen des Artikels die in der Jetztzeit geschehene Erweisung seiner Gerechtigkeit im Unterschied von einer noch beabsichtigten bezeichne, läßt sich schwerlich halten.

zeigen wollen, und zwar einmal wegen der Sünden der vorchristlichen Menschheit, welche aus göttlicher Nachsicht ungestraft geblieben waren (*eis êrdeiçiv* — *ên τῷ καιρῷ*, derselbe Gedanke Hebr. 9, 15), und zweitens (vergl. das *καί*, „auch“, vor *δικαιοῦντα*) wegen der Sünden, welche Gott seit Christus dem Christgläubigen in der *δικαίωσις* erläßt (*eis τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*), denn die *δικαίωσις* wird ja nach B. 23 und 24 den Sündern aus Gnaden zu Theil und ist nach 4, 5, 6 namentlich auch Vergebung der Sünden. Wenn Paulus hier, wie auch Hofmann gemäß dem Contexte zuzugeben scheint, Christi Hingabe in den Tod als eine wegen der unbestraft gelassenen Sünden der vorchristlichen Menschheit im Interesse seiner Gerechtigkeit geschehende Handlung Gottes betrachtet, so konnte er die von ihm so häufig erwähnte Beziehung seines blutigen Todes auf die Tilgung der Sündenschuld der an ihn Glaubenden um so weniger unerwähnt lassen. Auch aus diesem Grunde ist die Gerechtigkeit Gottes hier überall in dem engeren Sinne der richterlichen Gerechtigkeit Gottes und nicht in dem weiteren Sinne zu verstehen, wonach Gott als gerechter auch eine Erlösung der Sünder beschafft, wie Hofmann S. 117 will, welcher die Schlußworte S. 118 erklärt: „damit er gerecht sei und ein Gerechtmacher [!] des Gläubigen“, aber das Gerechtmachen dem Sinne nach als ein Gerechtsprechen faßt. Unter den nicht selten neuen Auffassungen des Herrn Verfassers, welche fast immer etwas Anregendes haben, wenn man sie auch nicht immer billigen kann, finden sich auch solche, welche auch der Unterzeichnete schon länger auf selbstständigem Wege gefunden hat. Dahin gehört, wie ich zu meiner Freude bemerkte, auch die Auslegung des bei der bisherigen Fassung schwer zu construiren *ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρινεῖ* (lies das Präsens *κρίνει*) 2, 16 nicht vom Endgerichte, sondern vom Richten der verborgenen Herzenszustände durch die Predigt des Evangeliums.

Greifswald.

R. Wiefeler.

Hermann Bouman commentarius perpetuus in Jacobi epistolam. Trajecti ad Rhenum, apud Kemink et filium. 1865.

Die wohlthuende Wärme und Begeisterung des Verfassers für seinen Gegenstand, seine Umsicht und Besonnenheit in der Erwägung und Beurtheilung der Schwierigkeiten, welche sich dem Verständniß des Jakobusbriefes entgegenstellen, seine vollständige Kenntniß auch der deutschen exegetischen und kritischen Literatur und endlich nicht zum Geringsten seine ausgezeichnete feine und gewandte Latinität machen diesen Commentar zu einem schönen Denkmale der Erinnerung an den vor seiner Veröffentlichung verstorbenen verdienstvollen Gelehrten. Er ist nach dem Berichte der beiden Söhne, welchen wir die Herausgabe verdanken, nicht vor dem Abschlusse der Einleitung in den Jakobusbrief, dessen Erklärung schon vollendet war, und wie mitten aus der Arbeit heraus abgerufen. Aber dennoch wird man nichts Wesentliches vermissen, da die Einleitung sich schon über die Probleme, welche die Eigenthümlichkeit der behandelten Schrift bietet, über ihre Bezeugung, ihren Verfasser, ihren Inhalt, Zweck und Leserkreis verbreitet hat und erst in der Schilderung der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Jakobus abbricht. Bouman entscheidet sich hier wie bei der Erklärung der maßgebenden Stellen für die Ansicht, nach welcher der Brief von dem Apostel Jakobus, dem

Bruder des Herrn, und aus der vorpaulinischen Zeit herrührt, und zwar in erster Linie an jüdische Christen, aber bei deren noch ungetrübter Verbindung mit der jüdischen Synagoge zugleich auch an nichtchristliche Juden gerichtet sein soll, wie er denn z. B. den *πλοῖσιος* in 1, 10 für einen Juden hält, den Jakobus nicht als *ἀδελφός* bezeichne. Uebrigens bietet die Erklärung für uns Deutsche wenig Neues, das für das Gesamtverständnis des Briefes oder die Aufhellung der ziemlich zahlreichen schwierigen Stellen als eine wesentliche Förderung zu betrachten wäre. So ist z. B. nicht bemerkt, was ich für das Verständnis der ganzen Ausführung von Cap. 1—3 für entscheidend halte, daß die Leser des Jakobusbriefes die lehrhaften Geistesgaben in der Weise überschätzten, daß die Begabteren die Minderbegabten verachteten, diese dagegen jene beneideten und ihrem Einflusse sich verschlossen, daß ihnen so die Gefahr erwuchs, den Glauben um seine sittlich erneuernde Kraft zu bringen und aus einer Herzenssache zu einer Sache des Mundes zu machen, wobei dann das Wuchern des weltlichen Sinnes, der von Cap. 4 an gestraft wird, nicht befremden kann. Wo der Verfasser von der gewöhnlichen Deutung sich entfernt, ist er nicht immer glücklich. So ist es sprachlich nicht möglich, 2, 4 die Worte *οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς*; zu übersetzen: nonne in vestris ipsorum judicati estis animis? und zu deuten: „fühlt ihr nicht die Mißbilligung eures Gewissens?“ Vielmehr: „seid ihr da nicht in einen Zwiespalt gerathen innerhalb eurer selbst?“ Es ist ein Widerspruch an euch zu sehen, sofern ihr selber nach B. 5 persönliche Beweise davon seid, wie Gott die Armen ehrt und geehrt wissen will, und daneben doch den Reichen als solchen auf Kosten der Armen (B. 6) allein der Ehre werth haltet. Sodann ist *κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν* nicht „Richter, welche verkehrt urtheilen“, sondern „Rechtsanwälte böser Gedanken“, nach demselben Sprachgebrauche, nach welchem Hiob 13, 8 *לֹא יִיב לִי* von den LXX übersetzt wird mit *κριτὴν γίνεσθαι*. Ebenso ist es sprachlich unzulässig, 1, 21 *περιουσίαν κακίας* zu übersetzen perversitatis reliquias, indem vielmehr nach Matth. 5, 37 gemeint ist „jedes Zuviel, welches vom Uebel ist“. Dem Zusammenhange widerspricht es, 2, 18<sup>a</sup> als Aussage eines Gegners zu betrachten, der Glauben und Werke als verschiedene und getrennte Geistesgaben geltend machen wolle, dagegen 2, 18<sup>b</sup> als Zurechtweisung desselben durch Jakobus. Vielmehr ist B. 18 und 19 der dem Thoren, welcher B. 20 angedredet und B. 15 und 16 beschrieben ist, zu machende Einwurf eines Verständigen, welchen Jakobus billigt und von B. 20 an unterstützt. Ebenso läßt es der Zusammenhang nicht zu, in welchem der Satz 4, 5 mit der gewichtigen Aussage über die Exklusivität der Gottesliebe wie der Weltliebe steht, die Worte *πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν*, so zu deuten: „gelüstet denn etwa den heiligen Geist in uns nach Neid?“ Einzig brauchbar im Contexte ist der Satz nur, wenn man Gott als Subject nimmt, *πρὸς φθόνον* aber gut griechisch (z. B. Soph. Philoct. 594) übersetzt „mit Eifersucht“, mit *ἰζήτης*. „Mit Eifersucht verlangt Gott nach dem Geiste, den er zu seiner Wohnung gemacht hat in uns, um so größer ist aber die Gnade, die er schenkt“, sagt Jakobus, um auszudrücken, daß, weil des Menschen Geist für Gott geschaffen sei, weil Gott ihn zu seiner Wohnung im Menschen ausersehen habe, Gott es nicht dulde und ertragen könne, daß man ihm irgend etwas davon vorenthalte und der Welt einräume, — ein Gedanke, der sich mit 1 Cor. 3, 16. 17; 2 Cor. 6, 16 berührt und nach vorn und hinten zu in dem Zusammenhange seine nothwendige Stelle hat. Besonders ausführlich ver-

weist der Verfasser bei der kritischen Gestaltung des Textes, wo er meist mit Reiche gegen Tischendorf stimmt, oft mit Recht, bisweilen in zu großer Bedächtigkeit und Vorliebe für den recipirten Text. So hat er, indem er 3, 3 die Lesart *αυτοῖς ἡμῖν* für *ἡμῖν αυτοῖς* vorzog, sich die Möglichkeit genommen, dem ganzen Satz einen passenderen Sinn zu verschaffen, als bei der herkömmlichen Deutung. Statt nämlich zu sagen: „Wenn wir die Zügel in der Rosse Mäuler legen, damit sie uns gehorchen, so führen wir auch ihren ganzen Leib“, was überaus matt und wässerig klingt, sagt Jakobus vielmehr: „Wenn wir in der Rosse Mäuler die Zügel legen, so führen wir sie selber und ihren ganzen Leib also mit, daß sie uns gehorchen.“ Indessen schmälern diese Ausstellungen, die ich gemacht habe und noch vermehren könnte, den Werth des Buches nicht, und so sei es denn auch unseren Theologen zur fleißigen Berücksichtigung empfohlen.

Kiel.

Klostermann.

Joh. Ed. Huther, kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief Petri, den Brief Judä und den zweiten Brief Petri. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, bei Vandenhoeck und Ruprecht 1867. VIII und 404 S.

Wenn man sich erinnert, welche Anzahl von beachtenswerthen Arbeiten seit der zweiten Auflage dieses Commentares von 1859 über die darin behandelten Briefe erschienen ist, und nun sieht, wie eingehend der Verfasser darauf anerkennend oder ablehnend Rücksicht genommen hat, so wird man zugestehen müssen, daß diese neue Auflage in besonderem Maße sowohl eine verbesserte wie eine vermehrte zu heißen verdient. Die Behandlung des zweiten Petrusbriefes und seines Verhältnisses zum Judasbriefe ist besonders ausführlich und ein Muster unparteilicher Untersuchung, weshalb es denn auch nicht befremden kann, daß sie in Betreff der Authentie jenes Schreibens mit einem *non liquet* schließt und die Entscheidung der Zukunft überläßt. Ueber das Alter der Zeugnisse für den kirchlichen Gebrauch des zweiten Petrusbriefes wird sich nach der sorgfältigen Erörterung von Zahn (Hirte des Hermas, S. 430—438) schon jetzt anders urtheilen lassen, als von Huther S. 295 gethan ist. Beim Schreiben des Judas ist mir aufgefallen, daß auch Huther an der natürlichsten Deutung von B. 22. 23 vorübergegangen ist, wonach *διακριτοτέρους* nicht die erste der drei unterschiedenen Classen kennzeichnet, was schon deshalb ungebührig ist, weil die beiden anderen keine solche Charakterisirung bei sich haben, sondern den Fall ausdrückt, der bei allen dreien stattfindet. Es ist zu übersetzen: und die Einen, die sich absondern von der kirchlichen Gemeinschaft, oder wenn sie sich absondern, rüget, die Anderen, wenn bei ihnen dasselbe eintritt, bewahret, indem ihr sie aus dem Feuer reiſet u. s. w.

Die meisten Fälle, in denen ich des Verfassers sonst so nüchterne und gründliche Auffassung beanstanden muß, finden sich im ersten Briefe des Petrus. Wenn er z. B. 2, 24 so erklärt, daß er erst S. 133 f. sagt, *ἀναγίγειν ἀμαρτίας* sei soviel wie die Strafe für Sünden erleiden, und dann S. 135 *ἀνήγειρεν τ. ἀμ. ἐν τῷ ξύλῳ* ohne Prägnanz deuten will „er trug sie hinauf auf das Kreuz“, ohne jenen ersten Begriff fallen zu lassen, so trifft seine Auslegung derselbe Tadel, den er S. 136 gegen Vitringa erhebt. Es ist durch den Ausdruck nicht das Erleiden, sondern die Unterstellung unter das Leiden als Act Christi bezeichnet, dessen Folge



erst das Leiden war. Die gegen Schott gerichtete Bemerkung S. 134, daß das Opferthier nie auf, sondern nur vor dem Altare geschlachtet worden sei, wird der Verfasser vor Gen. 22, 9. 10, welche Stelle doch vor Allem in Betracht kommt, zurücknehmen müssen. Desgleichen seine Deutung von 2, 5, als ob das *καὶ αὐτοὶ* sich nur auf die Gleichheit Christi und der Leser als geistlicher Steine bezöge, in welchem Falle es hätte *ὡς καὶ αὐτοὶ λίθοι* ζ. heißen müssen. Vielmehr bezieht es sich auf *οἰκοδομεῖσθε*, was von Christo nicht gesagt war, und stellt die Leser dem Apostel und der jüdischen Urgemeinde zur Seite, denen in den Heidenchristen neue Brüder geboren waren (B 2). Nur in diesem Falle erklärt sich das Citat B. 6, bei welchem der Apostel selber das Gewicht auf den Satz legt, daß Christo als dem Ecksteine gegenüber nicht die national-religiöse Beschaffenheit, sondern Glaube und Unglaube über die Tauglichkeit zum Miteingebautwerden entscheide. Endlich will ich nicht verschweigen, daß die herkömmliche Deutung von 3, 19 ff. auch durch Luther nicht von den sprachlichen Fehlern befreit worden ist, welche nur die Alternative lassen, entweder an jeder Auslegung zu verzweifeln oder eine andere zu finden, welche diese Fehler vermeidet. Ich halte es für einen Fehler, wenn man *ἐν ᾧ* auf *πνεύματι* bezieht, was bei der Stellung dieses Wortes im Vorhergehenden ohne Sprung nicht geschehen kann. Es ist zweitens ein Fehler, wenn man meint, *ἐκήρυξεν* könne ohne Object stehen. Die beiden diametral entgegengesetzten Deutungen des Wortes durch die Autoren beweisen das Gegentheil. Aus diesen beiden Thatsachen ergibt sich, daß Petrus gedacht hat: *ἵνα ἡμᾶς προσάγῃ τῷ θεῷ — ἐν τούτῳ, ὃ καὶ — ἐκήρυξεν*. Was der Apostel mit dem *ὃ* meint, giebt er durch *δι' ὑδατος* am Ende, durch das parallele *ὃ καὶ ἡμᾶς* mit dem Zusatz *βάπτισμα* zu verstehen; und so ist *ὃ ἐκήρυξεν* zu vergleichen mit Marc. 1, 4: *κηρύσσων βάπτισμα*. Die Fluth war eine Taufe der Welt, ihr Abbild ist die Christentaufe, B. 21. Denn das ist der dritte Fehler, daß man *ἀντίκτυπος* etwas Anderes als Nachbildung, Abbildung bedeuten läßt, was nie der Fall ist. Ich halte es viertens für einen Fehler, daß man *ἀπειθήσασιν* für etwas Anderes nimmt, als einen Zeitsatz, gleichbedeutend mit *ἀπειθήσαντων αὐτῶν ποτε, ὅτε*, „damals, als sie sich zum Ungehorsam bestimmten“. In correcter Sprache mußte dieser Zeitsatz in den Dativ treten, wenn er dasselbe Subject hatte, wie der Hauptsatz und jenes im Dativ stand. Der genit. absol. ist weniger correct, aber er findet sich z. B. Act. 21, 17, verglichen mit 23, 27. Beide Formen stehen völlig gleichbedeutend neben einander Act. 22, 17. Ist der Satz aber ein Zeitsatz, welcher *ἐκήρυξεν* näher bestimmt, so kann es nicht befremden, daß das *ποτέ ὅτε* an ihn sich anschließt. Der fünfte Fehler endlich ist, daß man *κατασκεναζομένης κιβωτοῦ* übersetzt, als heiße es „damals, als die Arche gebaut wurde“. Die Vergleichung von Matth. 24, 38; Luc. 17, 27 mit Hebr. 11, 7 beweist, daß man nur übersetzen kann, „indem eine Arche gebaut wurde“. Das paßt natürlich nicht zu *ἀπεξεδέχετο*, womit der Verfasser vielmehr die Bußfrist meint, welche Gott den mit 120 Jahren Gen. 6, 3 der Menschheit in Geduld gewährte, bis er das Fluthgericht über die unbußfertige Welt in Aussicht nahm und den dasselbe ankündigenden Archenbau befahl. Es gehört also zu *ἐκήρυξεν* und sagt, wie Christus die Wassertaufe der Fluth angekündigt habe, nachdem *ἀπειθήσασιν* bestimmt hat, wann er sie den Betreffenden verkündigte; nämlich so hat er sie angekündigt, daß zugleich eine Arche gebaut wurde, in welcher die Gläubigen durch das Wasser des Gerichtes gerettet werden konnten. Petrus sieht also in dem sich

den Menschen offenbarenden Gotte des Alten Testaments unter Umständen wie Johannes, Paulus, der Hebräerbrief Christum thätig. Und der Anlaß zur Vergleichung ist der, daß, wie einst die Glaubenden zur Zeit der Fluth mitten durch dasselbe Gericht hindurchgeführt wurden zur Rettung, durch welches die Ungehorsamen umkamen, so jetzt die Christgläubigen in der Fluth der Taufe dasselbe Gericht zur Rettung an sich erfahren, durch welches die Feinde des Evangeliums dereinst umkommen werden, nämlich den Tod des Fleisches. Ich will nicht darauf eingehen, dieses als die Meinung des Petrus, wie ich könnte, aus 4, 1. 5. 6 zu erweisen, weil das zu weit führen würde; es genügt mir, für dieses Mal die sprachlichen Anstöße aufgezählt zu haben, welche mich längst von der völligen Unhaltbarkeit der bisher aufgestellten Auslegungen dieser Stelle überzeugt haben.

Riel.

Klostermann.

1. Offenbarungsgedanken von D. Joh. Albr. Bengel. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1867. 448 S. in klein Octav.
2. Die Zeichen der letzten Zeit und die Wiederkunft Christi. Von Heinr. Wilh. Rind. Basel und Ludwigsburg, Riehm, 1868. XII und 372 S. in Octav.
3. Bemerkungen zur Auslegung der Apocalypse, mit besonderer Rücksicht auf die chiliastische Frage, von D. A. Christiani. Riga, Vacmeister (1868). 30 S. in Octav.
4. Die Offenbarung Johannes erklärt durch die Schrift im Hinblick auf die Geschichte, mit vorangehender kurzer Erklärung der Weissagungen des Daniel, von Friedr. von Rougemont. Deutsche autorisirte Ausgabe von Dr. Friedr. Werschmann. Gotha, Schloßmann, 1869. XXIV und 344 S. in Octav.
5. Von unseres Herren Christi Wiederkunft. Versuch einer theologischen Auslegung der eschatologischen Reden im Evangelium Matthäi, begleitet mit einer Beigabe „Das Hochgericht“ aus Ehenwulfs Crift, von Dr. Alb. Freybe. Parchim, Wehdemann, 1868. XVI u. 128 S. in Octav.

Nr. 1 ist ein anspruchsloses, aber nicht unwillkommenes Büchlein. Dr. D. Wächter, welcher schon mancherlei aus Bengel's Leben und Schriften zu erbaulichem Gebrauche mitgetheilt hat, bietet uns hier Auszüge aus den sechzig erbaulichen Reden über die Offenbarung. Die eigenthümlichen, im besonderen Sinne apokalyptischen Ansichten und Rechnungen Bengel's treten mit Recht fast gänzlich zurück; es sind wesentlich kürzere oder längere Sentenzen rein evangelischen Gehalts und wahrhaft erbaulicher Kraft, welche uns aus dem geistlichen Schatze Bengel's in dankenswerther Weise dargereicht werden. Mancher fromme Christ mag durch das Büchlein eine wirksame Anregung gewinnen.

Nr. 2 ist etwas genauer durch den Zusatz im Titel bezeichnet: „Erklärung der Haupt-Abschnitte der Offenbarung Johannis, für die auf ihren Herrn war-

tende Gemeinde". Ich rechne mich auch zu dieser Gemeinde, kann aber der vorliegenden Erklärung nur meinen durchgehenden Widerspruch entgegenstellen. Meine Ueberzeugung ist, daß auch die Ungelehrten nicht wahrhaft erbaut werden können aus der heiligen Schrift, wenn man dieselbe falsch interpretirt. Mir schwebt bei Büchern wie das Rind'sche immer Calvin's Wort von der *aedificatio ruinosa* vor. — Schon das ist mißlich, nur „Hauptabschnitte“ aus der Apokalypse erläutern zu wollen. Das Buch hat eine so feste, klare, einheitliche Anlage eigenthümlichster Art, daß eine Behandlung von Bruchstücken desselben kaum thunlich ist; jedenfalls muß die Erklärung eines Bruchtheils auf einer sicheren Erkenntniß des Gesamtplans beruhen und von einem Standpunkte aus geschehen, von welchem aus man über das Ganze sich orientiren kann. Einigermäßen genügt der Verfasser dieser Anforderung. Er beschäftigt sich mit dem Haupttheile 4, 1 bis 22, 5. Hierin sei die „Weissagung der Zukunft, namentlich des Endes“ enthalten, während (vgl. 1, 19) in dem Eingange, Cap. 1., die Erscheinung des Herrn beschrieben sei, in Cap. 2 und 3 aber die damaligen Gemeindezustände, „was da ist“, geschildert seien. — Der Grundfehler aber, an welchem die gegebene Erklärung, welche übrigens auf wissenschaftliche Genauigkeit keinen Anspruch macht, leidet, ist die Annahme des bekannten Recapitulationsgesetzes. Der andere, nicht minder fehlerhafte Factor der Eregese des Verfassers ist die Symbolik. Ist es einerseits zu loben, daß er in dieser Beziehung besser Maß zu halten versteht, als mancher Andere, so ergibt sich doch andererseits eine Unsicherheit, eine Willkühr der symbolisirenden Explication und Application, welche keinem Gesetze unterthan erscheint und keine gegnerische Erörterung mit Aussicht auf Verständigung zuläßt. Von einer exegetischen Behandlung des Textes ist z. B. bei Cap. 17 gar keine Rede. Ja, überall wird nicht der Text, wie er lautet, dargelegt, sondern über den Text und in den Text hinein wird allerlei geredet, was zur Erbauung diensam scheint. Ich halte solche Schriften für wahrhaft gefährlich. Sie sind treu und redlich gemeint und bringen manches aus ächter Frömmigkeit stammende Wort, aber sie stehen rein auf der Subjectivität der Verfasser, nicht auf dem wohlverstandenen Texte. Deshalb sind sie nicht geeignet, die Kirche zu bauen, klare Lehrerkennniß zu geben, sondern der Schwärmerei Vorschub zu leisten und das Sectenwesen zu fördern.

Ueber die „chiliasmische Frage“, wie Christiani in Nr. 3 sagt, findet sich auch bei Rind eine besondere Beilage (S. 320; vgl. noch S. 141 und S. 255). Christiani wendet sich gegen Keil, welcher die Lehre vom tausendjährigen Reiche nicht schriftmäßig begründet gefunden hat. Hiegegen will Christiani erörtern: 1) „was ist's, nach der Apokalypse, um das Vorhandensein einer israelitischen Christengemeinde kurz vor und bei der Wiederkunft Christi?“ und 2) „was ist's nach Apokal. 20, 1–6 um das zukünftige tausendjährige Reich?“ — Die erstere Frage will der Verf. durch Apok. 7, 1 ff. und 11, 1 ff. (vgl. auch 14, 1 ff. und 12, 1 ff.) erledigen. Hier sei eine die Parusie des Herrn erlebende judenchristliche Gemeinde, und zwar im heiligen Lande, in Jerusalem, vorausgesetzt. Zur zweiten, als die wichtigere bezeichneten Frage sagt der Verfasser im Wesentlichen dies: es sei irrig, wenn Keil leugne, daß in der Wirklichkeit die Bindung Satans (20, 1 ff.) später eintrete, als die in Cap. 18 und 19 geschilderten Ereignisse, und vermeine, aus der Analogie der übrigen Schrift beweisen zu können, daß die Parusie des Herrn, auch im Sinne der Apokalypse, im Jahre 70

mit der Zerstörung Jerusalems beginne, daß damit gleichzeitig die erste Auferstehung, die der Gerechten, geschehen sei und daß die Fesselung Satans, mithin auch der Beginn des tausendjährigen Reiches, in das Jahr 325, da das Christenthum Staatsreligion geworden sei, gesetzt werden müsse. Gegen diese Ansicht und Rechnung Keil's streitet Christiani, wie Rind gegen Hengstenberg zu beweisen sucht, daß das tausendjährige Reich nicht mit Karl dem Großen begonnen habe. Positives über das Millennium giebt uns aber Christiani nicht. — Nach meiner ganzen Stellung zur Apokalypse vermag ich den nervus argumentorum in dem Streite zwischen Keil und Christiani gar nicht zu würdigen. Ich verstehe es nicht, wie man z. B. aus Apok. 7 und 11 mit vollem dogmatischen Ernste das Ergebniß gewinnen kann, daß in der Endzeit in Jerusalem eine judenchristliche Gemeinde, ein wieder gesammeltes Israel, wohnen und dort die Parusie erleben werde. Wehe uns, wenn die Zuversicht unseres evangelischen Glaubens auf einer solchen Schriftauslegung ruhte!

Gegen das Buch von Rougemont (Nr. 4) muß ich im Interesse der biblischen Wissenschaft und der gesunden Frömmigkeit noch entschiedeneren Widerspruch als gegen die Rind'sche Arbeit erheben, weil hier jedes Maßhalten aufhört und nur eine schwärmerische Willkühr redet. Die Auslegung, welche ja „im Hinblick auf die Geschichte“ gegeben werden soll, fährt über das ganze Gebiet der Kirchen- und Weltgeschichte einher, richtet die apokalyptische Rechnerei wieder ein — im Jahre 2000 soll die Parusie eintreten, nachdem etwa im Jahre 1950 Israel sich bekehrt hat — und erniedrigt das prophetische Buch des Neuen Testaments so sehr, daß demselben auch eine Wahrsagerei von den Kanonen der Türken aufgebürdet wird (Apok. 9, 17). Begreift man denn gar nicht, daß man mit solchen Deutungen den Charakter der heiligen Prophetie geradezu zerstört? Wenn der Apokalyptiker das wirklich vorhergesagt hätte, was man ihm unterschiebt, so wäre er kein von Gott gesandter Prophet, kein wahrer Zeuge Christi. Das Wort des Herrn Apgesch. 1, 7 würde ihn richten. Es wäre die heilige Pflicht der Kirche, sein Buch aus dem Kanon zu entfernen. Es ist ein Jammer, daß ein frommer Sinn, weil es an Nüchternheit und Besonnenheit fehlt, auf solche Irrwege gerathen kann, wie sie in dem Rougemont'schen Buche wiederum zu Tage treten.

Freybe liefert (Nr. 5) eine Auslegung von Matth. 24 und 25. Eine „theologische“ Auslegung nennt er seinen Versuch, weil er das Philologische und das Kritische ganz bei Seite läßt und nur die Sachen, den dogmatisch-ethischen Gedankengehalt, darlegen will. Der Verfasser, an Hofmann, Ebrard und Auberlen vorzugsweise gebildet, verleugnet aber bei seiner „theologischen“ Arbeit die philologischen Vorbedingungen nicht, er stellt dieselben nur nicht ausdrücklich fest. So kommt es allerdings, daß wir mitunter auf wohlberechtigte Fragen, welche vor dem Eintritt in die „theologische“ Erörterung erledigt sein wollen, keine Antwort empfangen. Sogleich bei 23, 38 und 24, 2 werden wir z. B. über die uns bezeugenden kritischen und exegetischen Zweifel gar nicht aufgeklärt. Gegen die Disposition der großen Rede des Herrn im Verhältniß zu der zwiefachen Frage der Jünger (24, 3) und gegen manche Aussage über den Textgehalt an sich und namentlich im Verhältniß zu den prophetischen Texten des Alten Testaments, welche der Verfasser herbeizieht, kann man mit gutem Grunde Widerspruch oder Zweifel erheben, aber im Ganzen macht die Arbeit einen wohlthuenden Eindruck.



Mit tiefem Respect vor der göttlichen Autorität der heiligen Schrift und in herzlicher Hingabe an ihren Inhalt sucht der Verfasser durch sorgfältige Arbeit festzustellen, was die Schrift wirklich ausagt, und den sich darbietenden Gedanken-gehalt schriftgemäß unserm Verständniß nahe zu bringen. Ich meinestheils billige weder seinen, von Hofmann entlehnten Begriff der Weissagung, noch finde ich mich durch seine exegetische Methode völlig befriedigt, noch gelange ich überall zu denselben Ergebnissen, aber ich glaube, daß man dem Verfasser ein ernstes Streben, eine evangelische Besonnenheit und einen feinen, in der Liebe zur heil. Schrift begründeten exegetischen Tact nachrühmen muß.

Ungerügt darf es aber nicht bleiben, daß der Verf. S. 31 zweimal den Ausdruck „Union“ in einer Weise gebraucht, welche, wenn dabei eine Nebenbeziehung beabsichtigt sein sollte, als durchaus unstatthaft erscheinen würde.

Hannover.

D. Fr. Düsterdieck.

### Historische Theologie.

Der Talmud. Von Emanuel Deutsch, Bibliothekar am Britischen Museum zu London &c. Aus der siebenten englischen Auflage in's Deutsche übertragen. Autorisirte Ausgabe. Berlin, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1869. IV und 72 S.

Die vorliegende Schrift, ursprünglich eine Studie in der Quarterly Review (London, Murray), hat einen ganz ungewöhnlichen Erfolg gehabt: sie hat in wenigen Wochen sieben Originalausgaben erlebt, hat in ebenso kurzer Frist die Reise um die Welt gemacht, ist in Amerika und anderwärts zahllos nachgedruckt, in's Französische, Holländische, Dänische, Schwedische, Isländische, Russische übersetzt und in diesen Uebersetzungen verschiedene Male neu aufgelegt worden. Was ist die Ursache dieses außerordentlichen Erfolgs? Zuvörderst gewiß die Tüchtigkeit der Arbeit, denn sie verbindet mit der großen Gelehrsamkeit, welche sie voraussetzt, ebensoviel Geschick in der Auswahl des Stoffes wie in der Darstellung, Vorzüge, welche nicht sehr oft mit einander gepaart sind. Zu dieser persönlichen Ursache kommt aber eine zweite, die Unbekanntheit des Publicums und selbst der gelehrten Kreise mit dem Gegenstande der Schrift; denn während der Talmud in der Synagoge das Factotum ausmacht (d. h. in den altorthodoxen Kreisen), ist er in der Kirche ein zwar tausendfach genanntes und doch unglaublich unbekanntes, geheimnißvolles x. Jüdische Gelehrte haben neuerdings auch der christlichen Welt das Verständniß des berühmten Werkes in ihren Schriften einigermaßen möglich gemacht, sofern dieselben für Jedermann geschrieben sind und einen Blick in diese ganze gelehrte Sphäre der Synagoge eröffnen, so besonders Zost, Hirschfeld und Grätz; dazu haben zwei christliche Encyclopädien dem interessanten Gegenstande umfassende, Jedermann orientirende Artikel gewidmet, Artikel, welche der auf englischem Boden lebende, obwohl deutsche Verfasser dieser Studie nicht zu kennen scheint und ohne deren Lectüre auch diese

Studie noch vielfach unverständlich bleibt, weil Deutsch sowohl die Geschichte als die Composition des Talmud allzu wenig berücksichtigt hat, — die Allgem. Encyclopädie von Ersch und Gruber (Artikel von Paul Cassel) und die Theolog. Real-Encyclopädie von Herzog (Artikel „Rabbinismus“, Bd. XII, S. 470—487; „Thalmud“<sup>1)</sup>, Bd. XV, S. 615—664; „Volk Gottes, zweite Hälfte, von der Zerstörung Jerusalems unter Titus bis zur Gegenwart“, Bd. XVII, S. 305—385, von dem Unterzeichneten). Das ist aber allerdings Alles, was bis jetzt zur Orientirung unserer Kreise über den Talmud geboten ist, und da jene Schriften jüdischer Gelehrten theils allzu umfangreich, theils unter uns wenig bekannt sind, die genannten Artikel aber Encyclopädien angehören, so ist diese Studie von Deutsch die erste Arbeit, welche überallhin ihren Weg finden und über den geheimnißvollen Gegenstand Licht verbreiten kann.

Die ersten 13 Seiten sind einleitend, sie handeln von der Unbekanntschaft der Christenheit mit dem Talmud, von den Verfolgungen, welcher in derselben erfahren, von seinen wenigen Freunden, wie Reuchlin u., von den Handschriften, Ausgaben, Uebersetzungen desselben und von der Bedeutung, welche ihm zukommt. Deutsch stellt sich am Schlusse dieser Einleitung die Aufgabe, 1) zu reden von der Entwicklung des Talmud, von den Schulen, in denen er entstand, von den Gerichtshöfen, welche darnach Recht gesprochen, und von einigen der Männer, die ihm ihren Stempel aufgedrückt; ferner 2) sein jus zusammenzufassen, seine Metaphysik und Moral zu berühren und einige seiner Spruchwörter und Sentenzen — die besten Maßstäbe einer Zeit — anzuführen. Die erste dieser beiden Hälften, von S. 15 bis 33, gibt, wie wir oben andeuteten, entschieden viel zu wenig für das Verständniß, wie sie denn auch die kleinere ist; das Werthvollste dagegen für den Leser ist die zweite Hälfte, von S. 38 bis 72. Beide Hälften drängen aber die Frage auf, ob der Verfasser noch Jude sei oder nicht, da sie den wirklichen Unterschied von Judenthum und Christenthum total verkennen.

Die erste Hälfte handelt zuerst von dem babylonischen Exil und seiner Wirkung auf das israelitische Volk, insbesondere der Sammlung seiner Urkunden und deren Abschluß als alttestamentlicher Kanon, sowie dem beginnenden Studium derselben, dem Midrasch, dessen vier Hauptmethoden Peschat, Remes, Derusch und Sod = PaRDeS, Paradies. Daran reiht sich die Darstellung des Talmud selbst als der Schatzkammer des Midrasch, welcher das corpus juris des Judenthums ausmache und doch einem Gesetzbuch gleiche wie ein Urwald einem Harlemer Garten. Denn hier scheine Alles chaotisch beisammen, machen sich aber allmählich zwei Strömungen bemerkbar, eine logische und eine phantastische, die logische den gesetzlichen Bestandtheilen des Exodus, Leviticus und Deuteronomium zugewendet, die phantastische den prophetischen, ethischen und historischen und zuweilen sogar den gesetzlichen Bestandtheilen des Kanons, jene die Halachah = *ôdós*, Regel, Norm, diese die Haggadah = Legende, Sage, Allegorie, Parabel, vermittelt deren eine Moral angedeutet, eine Frage aufgeheilt wurde. Der aus diesen beiden Elementen zusammengesetzte Talmud

<sup>1)</sup> Die Schreibweise mit Th oder T ist bekanntlich eine so berechtigt und gebräuchlich wie die andere.

zerfällt in zwei Texte, die Mischnah und die Gemara, beide das mündliche Gesetz im Unterschied von dem geschriebenen des Kanon. Deutsch zeigt nun, wie sich neben und aus dem geschriebenen Gesetz ein mündliches entwickeln mußte und wie der Buchstabe des Kanons zum terminus a quo oder ad quem ward, und geht sodann über auf die Männer, durch welche dies geschah, — auf die „Schriftgelehrten“, auf a) die Sophirim, die Wächter des Schrifttextes, Erklärer desselben, Meister der „Zäune“ zur Aufrechthaltung der Gesetze, die Männer der großen Synagoge, von Esra bis zu Simon dem Gerechten, J. 220 v. Chr., b) die Tannaim = Wiederholer, „Meister“, „Bauleute“, vom J. 220 v. Chr. bis zum J. 220 n. Chr., deren Akademien, Synedrion, Nasi, die Vielseitigkeit ihrer Gelehrsamkeit im Gegensatz gegen die Essäer, besonders den polyglotten Charakter derselben und ihrer Zeit, das ganze Schulwesen der jüdischen Welt und die Stellung der Gelehrten im Volke. Davon nimmt Deutsch Anlaß, das Verhältniß von Christenthum und Talmud auseinanderzusetzen, und hier schon kommt eine seltsame Unklarheit über den Unterschied von Christenthum und Judenthum an den Tag; denn so gewiß es ist, daß das Neue Testament in Dogma, Parabel, Allegorie, Sprichwort die Sprache seiner Zeit reden mußte und daher eine vielfache Ähnlichkeit zu bemerken ist, so wenig scheint Deutsch zu ahnen, daß der Gehalt der verwandten Ausdrücke toto coelo verschieden ist, und so unbegreiflich sind Behauptungen wie: „Die Fundamentalmysterien des Christenthums als eines neuen Glaubens sind Dinge gänzlich für sich, aber die Sittenlehre ist in beiden identisch“; „der Ruhm des Christenthums bleibt es, daß es jene goldenen, in den Schulen und in der stillen Gemeinde der Gelehrten gehegten Keime auf den Markt der Menschheit hinausgetragen hat; es hat jenes Himmelreich, von welchem der Talmud von der ersten bis zur letzten Seite redet, der Heerde, den Ausfägigen selber mitgetheilt“!! Auch werden die Pharisäer nun also geschildert, daß man meinen sollte, der Herr habe in seinem Kampfe gegen dieselben sie total mißverstanden, denn „der Glaube des Herzens — das von Paulus betonte Dogma — war etwas, das den Pharisäern viel höher stand als das äußere Gesetz“; „sie waren keine Secte“, sondern „einfach das Volk“ im Gegensatz gegen „den Sauerteig Herodis“ und gegen die „oberen Classen der freidenkenden Sadducäer“, daher es Deutsch bedünken will, „als seien jene etwas vagen Anklagen gegen Schriftgelehrte und Pharisäer arg mißverstanden worden“; sie waren vielmehr „die Fortschrittspartei“ und „jede Fortbildung des Gesetzes war in ihren Händen nichts als ein Mittel, den Geist, als dem Worte entgegengesetzt, in vollem Leben und voller Flamme zu erhalten“; „der wahre Pharisäer sei — nach dem Talmud selbst — nur der, welcher den Willen seines Vaters im Himmel thut, weil er ihn liebt“. An diese Verherrlichung des Pharisäismus reiht sich die Schilderung der drei Meister der Mischnah, Hillel's „des Großen“, Akiba's, „des zweiten Mose“, und Jehuda's „des Heiligen“, des Redacteurs der Mischnah um das Jahr 200 n. Chr., und die Schilderung der Mischnah selbst nach ihrem Inhalt und ihrem Werthe, wie wohl in äußerster Kürze, denn Deutsch geht nun über zur zweiten Hälfte seiner Schrift, welche das eigentliche Mark des Talmud geben soll und gewiß in sehr interessanter Weise vor Augen führt, und zwar zunächst

das jus desselben, den Hauptinhalt der Mischnah. Mit vollem Rechte hebt Deutsch einen großen Vorzug des talmudischen Rechtes hervor, den der sittlichen Reinheit in der Sprache desselben; denn der Talmud behandelt selbst die

geschlechtlichen Verhältnisse im Unterschiede von so mancher Casuistik, insbesondere der römischen Kirche, so detaillirt, so nackt er davon reden muß, mit der Kälte und Keuschheit eines ergrauten Anatomen. Ebenso anerkennungswerth ist, wie Deutsch gleichfalls richtig hervorhebt, die Gewissenhaftigkeit des Talmud gegen das Kleine und Geringe im Verhältniß zum Großen und Bedeutenden; er stellt Alles unter den Gesichtspunkt der Verantwortung vor Gott: — „bedenke“, sagt der Talmud, „drei Dinge, und Du wirst nicht in Sünde verfallen, — wisse, was über Dir ist, ein Auge, das sieht, ein Ohr, das hört, und eine Hand, die alle Deine Thaten in ein Buch verzeichnet!“ Zu den höchsten Pflichten rechnet der Talmud Vater und Mutter ehren, Mildthätigkeit üben, frühe sich des Studiums befleißigen, den Todten die letzte Ehre erweisen und Frieden stiften. Der Talmud weiß nichts von einer Hölle, der Tod sühnt alle Sünden. Die höchste Tugend liegt im Studium des Gesetzes. Deutsch entwickelt nun in einigen Punkten zuerst das Civilrecht und dann das Criminalrecht, bei letzterem besonders hervorhebend, 1) daß die Lex talionis und 2) die Strafe der Kreuzigung dem Talmud fremd sei, wegen der Steinigung, die Verbrennung und die Erdrösselung die Todesstrafen ausmachten.

Von diesem vornehmsten Inhalt der Mishnah geht Deutsch über zur Gemara, handelt ein wenig von der Entstehung derselben, ihrer doppelten Redaction in Palästina und in Babylonien, woraus der Talmud Jeruschalmi und der viermal so große Talmud Babbli hervorging, bei welchem die Mishnah begleitet ist von der zehn- oder elfmal so großen Gemara; ferner von den Commentirungen des Talmud durch die Amoraim, Saboraim und Geonim, diese Epigonen der Schriftgelehrten; von der Autorisirung des Talmud, jedoch nur im Jus, nicht im Haggadischen; sodann von der Sprache der Gemara im Unterschied von dem reinen Hebräisch der Mishnah, und gibt hiefür eine Auswahl von Beispielen, welche die Mischung von Hebräisch, Chaldäisch oder Aramäisch, Griechisch und Lateinisch vor Augen führen, und endlich von dem Geiste und Tone der Haggadah und dem Werthe ihrer bunten Mittheilungen. So gelangt Deutsch zu dem vornehmsten Inhalte der Gemara,

der Metaphysik und Ethik derselben (wie Deutsch es nennt). Wir lernen hier kennen, was die talmudischen Rabbinen meinten von der Schöpfung (vielerlei Welten der jetzigen vorausgegangen und Wasser, Feuer und Wind Urstoffe), den Engeln (zulezt erschaffen, der Metatron eine Art Demiurg oder Logos, persischer Einfluß auf die Engelsclassen und ihre Namen, Dämonen, Schutzengel, Sterbeengel, der Satan, Lilith, Asmodeus u. s. w., aber alle die Träger göttlicher Gedanken), der Weltregierung (Israel hat keinen Nationalengel wie die anderen Völker, sondern schaut unmittelbar zu Gott als seinem Vater auf und bedarf keines Mittlers), dem Menschen, den Wundern (alle von Anfang an vorgesehen und im Dämmer des sechsten Tages geschaffen, darunter auch — die Schreibekunst), Gottes Namen, der menschlichen Seele (präexistirend und Heimweh empfindend in dem irdischen Exil), der Auferstehung (vermitteltst der mystischen Kraft des „Lebensthaues“ und findet statt in Jerusalem auf dem Delberge), dem Gericht (keine ewige Verdammniß, zwischen Hölle und Himmel nur zwei Finger breit Raum und aufrichtige Reue hebt die Trennung auf), dem Wesen der Prophezeiung (und ihren Graden — Mose Alles in Klarheit, die anderen Propheten in dunkeln Spiegeln, was aber Jesajas wie ein Städter sagt, sagt Ezechiel nur wie



ein Dörfler), dem heiligen Geiste (besteht in Parabel, Gleichniß, Räthsel, Rede, Spruch, Abglanz, Befehl, Gesicht, Prophezeiung, Vision, d. h. dem der Begeisterung entströmenden Wort). Die Ethik gibt Deutsch in einer sieben Seiten langen Kette von Sentenzen, Gnomen und Sprüchen, welche sehr schöne Wahrheiten und sehr wunderliche Dinge als Resultate rabbinischer Lebensweisheit mittheilt.

Wir schließen mit der Erklärung, daß trotz Allem, was wir an der vorliegenden Schrift mangelhaft und irrthümlich (namentlich das ganze Verhältniß von Judenthum und Christenthum, von Pharisaismus und Evangelium) erkennen mußten, dieselbe sehr interessant und dankenswerth ist und einladend, sich das geheimnißvolle, vielbewunderte und vielgeschmähte Werk selbst anzusehen. Es ist, wenn man die Mischnah liest, als wanderte man in Sand, und liest man die Gemara, als hätte man Lustspiegelungen der Wüste vor sich. Aber der Sand ist kein leerer Schutt, sondern ein körniger Abfall des alttestamentlichen Gottesfelsens, und die Lustspiegelungen sind keine bloße Chimäre, sondern vergegenwärtigen uns die untergegangene orientalische Welt, innerhalb welcher das Volk des Alten Bundes sich bewegte und woraus die erste Kirche hervorgegangen ist. Der Charakter der beiden Testamente tritt uns gerade aus dieser Wüste nur in um so reineren und frischeren Farben entgegen und wir empfinden noch viel lebhafter, was es doch ist um die himmlische Weide des Evangeliums von Jesu Christo.

Wankheim.

Pfarrer Pressel.

Grundriß der Patrologie oder der ältern christlichen Literaturgeschichte von Dr. Johannes Alzog. Zweite umgearbeitete und verbesserte Auflage. Freiburg im Breisgau, Herder, 1869. X und 452 S. 8°.

Ein Handbuch der Patrologie, das auf wissenschaftlichem Grunde ruhte und zugleich geeignet wäre, in das Studium der Kirchenväter einzuführen, ist seit lange bei katholischen wie evangelischen Theologen ein Bedürfniß. Es ist bezeichnend für die Art, auf welche in beiden Confectionen dies Studium betrieben wird, daß das erste Handbuch der Patrologie, welches in vieler Hinsicht ein ausgezeichnetes Geschick des Verfassers bekundet und welches, nach dem schnellen Absatz der ersten Auflage zu schließen, noch öfter in verbesserter Gestalt auf dem Büchermarkte wird erscheinen können, katholischen Ursprungs ist, während seit längerer Zeit an Eifer und Erfolg selbständiger Forschung auf diesem Gebiete die protestantischen Theologen es den katholischen um ein Bedeutendes zuvorgethan haben. Dies zeigt sich darin, daß der Unterschied zwischen den katholischen Werken über die Zeit der alten Kirche, welche den Impulsen evangelischer Theologie sich verschlossen haben, und denen, welche sie zu nützen suchten, sehr spürbar ist. Man braucht nur ein so unglückliches Product wie den patristischen Theil von Werner's Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur mit dem vorliegenden Grundriß zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß das letztere Werk, so sorgsam es den katholischen Standpunkt wahr, doch nur unter wesentlicher Einwirkung evangelischer Theologie zu seiner jetzigen Gestalt gereift ist.

Der Verfasser hat sich vorgelegt, die Patrologie als Geschichte der christlichen Literatur in ihrem ersten griechisch-römischen Zeitraume zu schreiben, und er ist

im Wesentlichen diesem Vorsatze in dem Buche selbst nachgekommen. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß die Patrologie jetzt nur als Literaturgeschichte eine eigene Wissenschaft bilden kann, indem sie in ähnlicher Weise, wie die frühere Patrologie neben die Patristik, jetzt als jüngere Schwester neben die Dogmengeschichte tritt. Der Verfasser sucht seinen Zweck auf dreifache Art zu erreichen. Er will zuerst „ein anschauliches Bild von dem Leben und der individuellen Thätigkeit des Schriftstellers entwerfen“. Ein weiterer Abschnitt geht auf die Lehre der einzelnen Kirchenväter ein, und zwar so, daß ihre „Bezeugung des specifisch-katholischen Lehrgehaltes in den ersten drei Jahrhunderten möglichst vollständig vorgeführt wird, während in den vier folgenden Jahrhunderten meist nur die von ihnen am ausführlichsten oder individuell begründeten und entwickelten katholischen Glaubenslehren hervorgehoben werden“. Endlich ist die Behandlung jedes Kirchenvaters mit literarischen Notizen begonnen und geschlossen; einfacher wäre es gewesen, in einem Passus das Nöthige zu geben. Bei den Griechen ist als Grenze der patristischen Zeit Johannes Damascenus angenommen; im Abendlande ist der Gleichmäßigkeit wegen über Gregor den Großen hinaus noch bis zu Beda hin vorgegangen. Dieser Zeitraum ist durch die Jahre 150, 325, 461 in vier Epochen getheilt, in jeder derselben sind die Schriftsteller nach ihrer Sprache zusammengefaßt. Vor- und Rückblicke auf diese Epochen giebt der Verfasser leider nur einige Male; sie sind mehr Reflexionen über die äußeren Abwandlungen, als Nachweisungen der inneren Entwicklung. — Der Umfang des ganzen Buches und der den einzelnen Vätern zugetheilte Raum ist gut bemessen; überall findet man eine glückliche Vereinigung von Knappheit und Reichhaltigkeit, Streben nach Gründlichkeit und praktischer Brauchbarkeit; der Leser wird in die neuesten Untersuchungen durch Entwicklung von Grund und Gegen Grund auch da eingeführt, wo der Verfasser für die von ihm angenommene Meinung Widerspruch erwarten muß.

Bzüglich der principiellen Behandlung seiner Wissenschaft ist der Verfasser hauptsächlich an zwei Punkten mit seiner Definition nicht im Einklang, ohne daß er sich selbst einer Abweichung bewußt sein mag. Einmal tritt der Begriff einer christlichen Literaturgeschichte unvermeidlich in eine Spannung mit dem herkömmlichen Begriffe der Kirchenväter, wie sie einerseits von Häretikern, andererseits von Kirchenschriftstellern unterschieden werden. Sollen diese traditionellen Begriffe in Geltung bleiben, so wird man über die frühere compilerische Methode nicht wesentlich hinauskommen; soll aber mit dem Begriffe der Geschichte Ernst gemacht werden, so mag ein Dogmatiker jenen dogmatischen Festsetzungen so viel Werth beilegen, als er verantworten kann, für den Historiker werden sie kein bestimmendes Gewicht haben. Sie werden es um so weniger haben, als sie, streng genommen, sich gegenseitig aufheben, da die drei ersten Jahrhunderte, mit dem Maße der Orthodorie in den drei folgenden gemessen, ebenso wenig bestehen würden als diese vor dem Richterstuhle des Mittelalters. — So macht sich z. B. die Vernachlässigung der ältesten außerkirchlichen Literatur sehr fühlbar und es ist wahrlich keine glückliche Form, in welcher dies Gefühl bei dem Verfasser selbst mehr Ausdruck als Abhülfe gefunden hat, wenn die apokryphischen Evangelien, die sibyllinischen Orakel, das Testament der zwölf Patriarchen und Anderes unter dem Titel „die in den Apologien verwendeten untergeschobenen und verfälschten Schriften“ eine beiläufige Erwähnung finden oder wenn die clementinischen Ho-

milien und Recognitionen nebst den apostolischen Constitutionen und Canones bei Clemens als „entschieden unächte Schriften“ aufgezählt werden.

Wenn ferner der Verfasser es für selbstverständlich hält, daß die Patrologie „die Bezeugung des specifisch-katholischen Lehrgehaltes“ besonders in den drei ersten Jahrhunderten vorzuführen hat, so ist dies der andere Punkt, worin der Verfasser seinem eigenen Begriffe von Patrologie untreu geworden ist und der Spur der alten Patristiker folgt. Es ist gegen sein Verfahren einmal zu erinnern, daß ein solches Zeugenverhör höchstens in die Dogmengeschichte, nicht aber in die Patrologie gehören könnte, da die letztere wohl die theologische Arbeit der einzelnen Väter, welche das Dogma vorbereitet, nicht aber die Geschichte des Dogma selbst in ihren Bereich ziehen darf. Abgesehen aber hievon, heißt es immer den Gesichtspunkt verrücken, wenn man die alten Väter auf eine Orthodorie inquirirt, die ihrem Bewußtsein meist ebenso fremd ist als das Schema, in welches ihre Gedanken einregistrirt werden, ihrer theologischen Eigenthümlichkeit. So vermissen wir die eigenthümlichen theologischen Grundgedanken der vornicänischen Väter durchweg, auch wo sie so klar und durchschlagend hervortreten wie z. B. bei Ignatius und Irenäus; was im Mittelpunkte hätte stehen sollen, wird höchstens als eigenthümliche, d. h. abweichende, Meinung bei Seite gestellt. Neben diesem Mangel geht der sehr positive Fehler her, daß das Specifisch-Katholische möglichst weit zurückdatirt wird; Clemens von Rom und Ignatius gelten als Zeugen des römischen Primats; daß Justin die Lehre von der Erbsünde ausgesprochen habe, hält der Verf. für wahrscheinlich; bei Justin, Irenäus, Origenes soll die Wandlungslehre sein; Aeußerungen über das geistliche Opfer und die Darbringung der Elemente beim Abendmahl werden auch bei den Vätern vor Cyprian im Sinne des Mespoffers genommen u. s. w.

Weit gelungener und brauchbarer als die Darstellung der Lehre sind die übrigen Partien des Buches. Die Biographien sind lebendig und ansprechend geschrieben; die Schriften der Väter sind meistens vollständig aufgeführt, mit kurzer Angabe ihres Inhalts. Die Auswahl der einschlagenden Literatur ist im Ganzen zweckmäßig, doch stoßen dem Leser besonders in der ersten Hälfte manche Lücken auf. — Bei einem Buche wie dem vorliegenden, welches so viel Material zusammenzufassen sucht und dabei wesentlich von den vorhandenen Vorarbeiten abhängig ist, wird man Ungenauigkeiten im Einzelnen billig zu beurtheilen geneigt sein. In den Biographien ist Manches als gewiß erzählt, was auf sehr zweifelhaften Combinationen beruht; in anderen Stücken ist die Kritik des Verfassers conservativer, als nöthig wäre. Nicht um mit ihm darüber zu rechten, sondern nur um seine Kritik durch einige ihrer Resultate zu charakterisiren, führe ich an, daß er den Barnabasbrief für ächt hält, wobei er zu der bedenklichen Annahme einer Accommodation an den Standpunkt der Leser in den mittleren Capiteln seine Zuflucht nimmt, daß er die letzten Capitel im Briefe an den Diognet nicht als späteren Zusatz anerkennen will, daß er sechs ächte Schriften Justin's annimmt, den Commodian ins fünfte Jahrhundert setzt. Von Unrichtigkeiten erwähne ich nur noch beispiels halber die Behauptungen, daß die Körperlichkeit Gottes in der christlichen Literatur zuerst von Tertullian gelehrt sei, da es doch schon von Melito bezeugt ist, daß Origenes in seinen späteren Schriften sich durchgängig orthodox ausgesprochen habe, daß der Bischof, welcher Monika mit den bekannten, aber ungenau citirten Worten über den Sohn ihrer Thränen

tröstete, Ambrosius gewesen sei. Solcher Ungenauigkeiten finden sich nicht wenige, und es kommen dann noch viele Stellen hinzu, welche durch Unvollständigkeit der Angaben oder durch schiefen Ausdruck über den Inhalt von Schriften und über einzelne Gedanken der Kirchenväter irre leiten. Müssen wir wünschen, daß eine neue Auflage in dieser Hinsicht gründlich bessere, so würden wir uns freuen, wenn der Verfasser einigen specifisch literargeschichtlichen Mängeln allgemeinerer Art abhelfen wollte. Die patristische Literatur konnte sich inmitten eines einflussreichen Erbes von Gedanken und Formen nicht in so markirter Weise entwickeln wie eine Volksliteratur, welche Inhalt und Form zugleich erst erringen und bilden muß; aber die Stadien ihrer Entwicklung sind doch weit deutlicher, als der Verfasser sie zeichnet. Wie hebt sich z. B. von den immerhin dürftigen Schriften eines Justin, Theophilus und ihrer Zeitgenossen bis auf den Styl und den Gebrauch der logischen Formen das reiche Leben ab, welches frisch, schwunghaftig, vielseitig in den Schriften eines Clemens, Irenäus, Tertullian sich ausprägt! Bei dem Verfasser merkt man von diesem großen Umschwunge nicht viel; durch seine Periodisirung hat er ihn geradezu verdeckt. Wollte er die vornicänische Zeit durchaus in zwei Theile scheiden, so konnte der Wendepunkt nur an der besprochenen Stelle liegen, vor den Apologeten um so weniger, als der Brief an den Diognet schon bei den apostolischen Vätern besprochen war. Wie die Zeiten, so hätten auch die einzelnen Zweige der patristischen Literatur, zumal die von ihr eigenthümlich ausgebildeten, z. B. Gregese und Homilie, schärfer charakterisirt und verfolgt werden müssen. Wenn der Verfasser ein ausführlicheres Buch über Patrologie in Aussicht stellt, so würde diese Arbeit auch zur wesentlichsten Förderung des vorliegenden Grundrisses dienen, der dem Referenten trotz vieler Desiderien lebhaftes Interesse eingefloßt hat.

Warsleben.

H. Seep.

Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Dargestellt von Rudolf Waxmann, Lic. theol., Inspector des evangelischen Stiftes und Privatdocenten an der Universität zu Bonn. Erster Theil, 1868. 361 S. Zweiter Theil, 1869. 447 S. 8°. Elberfeld, R. L. Friderichs.

Es ist ein gemischtes Gefühl von wehmüthiger Freude, womit wir dieses letzte, umfassendste und gediegenste Werk eines allzu früh für die Wissenschaft dahingeshiedenen gelehrten und tüchtigen evangelischen Theologen, eines vieljährigen getreuen und geschätzten Mitarbeiters dieser Jahrbücher, hier zur Anzeige bringen. Der Verfasser starb kurz nach Vollendung des zweiten Bandes den 2. Julius 1869, erst 37 Jahre alt, wie es scheint, als ein Opfer übermäßiger Anstrengung und unverdienter Zurücksetzung, — als eben die theologische Facultät der Universität Göttingen beschlossen hatte, ihm die Würde eines Dr. theol. honoris causa zu verleihen. Das Ehrendiplom war eben in der Druckerei, als die Todeskunde eintraf.

Die Absicht des vorliegenden Werkes ist, wie die Einleitung sagt, die Politik der Bischöfe Roms in einem der dunkelsten, neuerdings aber durch emsige Forschung wenigstens auf vielen einzelnen Punkten glänzend erleuchteten Zeiträume, in der Zeit vom ersten bis siebenten Gregor, Schritt vor Schritt zu verfolgen



und in einer Reihe historischer Bilder mit aller möglichen Treue und Unparteilichkeit, aber allerdings von entschieden protestantischem Standpunkte aus zu zeichnen, — unter der ausdrücklichen doppelten Verwahrung, 1) daß der protestantische Standpunkt nicht unfähig sei, dem innersten Getriebe der römischen Kirche, ihrem heiligen, ökumenisch angelegten Wesen bis auf den Grund zu sehen, und 2) daß mit der Bezeichnung des römischen Regiments als einer Politik den Päpsten kein Makel angehängt sein soll.

Wir erlauben uns, hinsichtlich dieser beiden von dem Verfasser vorausgeschickten Cautelen, bei aller Anerkennung für die Berechtigung seines Standpunktes und für die Art und Weise seiner Durchführung, doch etwas anderer Ansicht zu sein. Was die Wahl des Titels betrifft, so liegt in dem Ausdrucke „Politik der Päpste“ zwar allerdings nichts für das Papstthum Ehrenrühriges, aber doch — wie auch von anderen Beurtheilern des Werkes schon angedeutet wurde — insofern etwas für den Leser Mißverständliches, als man von jenem Titel aus versucht sein könnte, etwas Anderes in dem Buche zu suchen, als dieses bietet: nämlich eine Darstellung der das ganze Papstthum beherrschenden sei's politischen, sei's kirchenpolitischen Ideen, der die einzelnen Träger desselben leitenden Maximen und der zur Realisirung derselben dienenden Maßregeln. Das Buch selbst ist aber nicht eine Geschichte von Ideen, sondern im Wesentlichen nicht mehr und nicht minder als eine Geschichte der Päpste oder des Papstthums in der gedachten Periode. Es giebt auch das Biographische der einzelnen Papstpersönlichkeiten, die äußerlichen geschichtlichen Ereignisse, die Geschichte des Dogma's, des Cultus, des sittlichen Lebens, so weit es eben mit der Papstgeschichte in Beziehung steht, u. s. w.; wir können das selbstverständlich nur loben, hätten aber ebendeshalb jenen scheinbar beschränkenden Zusatz auf dem Titel lieber weggewünscht. Und was jene erste Verwahrung des Verfassers betrifft, so sind wir natürlich weit entfernt, den Satz, „daß der protestantische Standpunkt nicht unfähig sei, dem Getriebe der römischen Kirche auf den Grund zu sehen“, irgendwie zu leugnen; wir hätten denselben nur lieber positiv gefaßt gesehen, daß eben nur der protestantische Standpunkt zum geschichtlichen Verständniß des Papstthums befähige und daß eben darum, wie ja gerade die Gegenwart aufs eclatanteste zeigt, auch katholische Geschichtsforscher und Geschichtschreiber nur dann — und nur so weit, als sie eben selbst ein protestantisches Element, protestantischen Wahrheitsfinn und Sittlichkeitsgefühl, in sich aufgenommen haben, fähig sind, das innerste wie das äußerlich politische Getriebe der römischen Kirche, ihr „ökumenisch angelegtes Wesen“, aber auch das Gewebe von Fehlschlüssen, Täuschungen und Lügen zu verstehen, auf welchen das Gebäude der päpstlichen Politik eben in jenem Zeitraume zwischen den beiden Gregoren ist aufgebaut worden.

Ein Werk wie diese Barmann'sche Papstgeschichte, die auf dem Grunde eigener fleißiger und gründlicher Quellenforschung, mit umfassender Kenntniß und besonnener Verwerthung der neueren kirchen- und profangeschichtlichen Literatur, mit ruhigem und treffendem, mitunter nur allzu reservirtem Urtheile, in fließender und gewandter, oft geist- und schwungvoller, nur mitunter etwas manierirter und gegen das Ende hin sichtlich ermattender Darstellung, im Ganzen und Großen durchaus auf der Höhe der historischen Wissenschaft und Kunst sich haltend und den höchsten Vorbildern deutscher Geschichtschreibung nachstrebend, eine der wichtigsten Perioden nicht bloß der Papstgeschichte, sondern

überhaupt der mittelalterlichen Kirchengeschichte zur Darstellung bringt, — ein solches Werk verdient nicht bloß als eine der werthvollsten kirchenhistorischen Leistungen der letzten Jahre die allgemeinste Beachtung und vollste Anerkennung, die es denn auch — leider für seinen Verfasser zu spät — bereits nicht bloß in protestantischen, sondern theilweise auch in katholischen Kreisen gefunden hat, sondern es ist zugleich auch einer der zeitgemähesten und dankenswertheften Beiträge, den die protestantische Wissenschaft zu dem babylonischen Thurmbau des römischen Concils geliefert hat, und kann auch aus diesem Gesichtspunkt allen denen, welche aus der Vergangenheit des Papstthums über seine Gegenwart und Zukunft sich orientiren wollen, nicht genug empfohlen werden. Nur mischt sich auch hier wieder, menschlich zu reden, zur Freude der Schmerz, daß es dem Verfasser nicht vergönnt war, diese neueste Phase päpstlicher „Politik“ mit uns zu erleben, wo ein freilich sehr ferner Nachfolger der großen Papstpolitiker des Mittelalters, in dem Wahne, das Gebäude zu krönen, in Wahrheit damit scheint enden zu wollen, daß er aus dem christlichen Bischof Roms in den Dalai-Lama eines neuen jesuitisch-marianischen Heidenthums sich metamorphosiren läßt. Da ja die Geschichte der Vergangenheit leider so selten eine Lehrmeisterin für die Gegenwart, desto häufiger aber die Gegenwart eine Lehrerin ist für das tiefere Verständniß der Vergangenheit, so würde der Verfasser mit seinem offenen Blicke gewiß bereits jetzt nicht bloß aus der neuesten Concilliumsliteratur (z. B. dem Janus, der an mehreren Stellen auf Barmann theils zustimmende, theils berichtigende Rücksicht nimmt) manche Ergänzungen und theilweise Berichtigungen einzelner Angaben geschöpft, sondern es würde gewiß auch seine Gesamtauffassung der Papstgeschichte in mehreren Punkten, z. B. bei der Beurtheilung des pseudoisidorischen Betrugs, des Hildebrandischen Systems u. s. w., eine noch schärfere, decidirtere, eine noch entschiedener protestantische geworden sein. Das ist ja doch jedenfalls ein Gewinn, den das römische Concil und die Concilliumsliteratur für die protestantische nicht nur, sondern auch für die antijesuitisch-katholische Geschichtsbetrachtung gebracht haben, daß statt der romantisch-überschwenglichen oder Möhlerisch-idealistischen oder Meandrich-weichmüthigen oder Hegelisch-objectiven, alles Wirkliche vernünftig findenden Betrachtung des Papstthums und mittelalterlichen Katholicismus wieder eine schärfer kritische und strenger ethische Anschauung sich geltend machen wird, die in der Geschichte des Papstthums nicht lauter heilige Documenteität oder gar Incarnation des Logos oder wenigstens eine geschichtliche Nothwendigkeit, ein „organisch erwachsenes, nach festen Normen aufgestelltes Gebäude“ sieht, sondern auch die darin waltenden diabolischen Mächte des Abgrunds und der Lüge erkennt und nachweist. Es bleibt doch eins der genialsten Worte Luther's, das auch durch diese Barmann'sche Papstgeschichte wie durch die Geschichte, die jetzt in Rom spielt, seine volle Bestätigung findet, — jenes Wort in den Schmalkaldischen Artikeln: *Papatus simpliciter est merus entusiasmus!* Wir danken es dem Papst Pius IX. wie dem gelehrten Verfasser des Janus, daß sie — im Gegensatz gegen einen so vielfach matt gewordenen Protestantismus der letzten Jahrzehnte — uns wieder zum vollen Verständniß jenes Luther'schen Wortes verholfen haben.

Um den reichen Inhalt des Barmann'schen Werkes im Einzelnen darzulegen und unsere eigenen, meist zustimmenden, bisweilen auch abweichenden Auffassungen zu begründen, fehlt hier der Raum. Nur die Gesamtdisposition sei hier noch

kurz angegeben. Nachdem die Einleitung (I, S. 1—43) in sieben Abschnitten den historischen Standpunkt für die Papstgeschichte im Allgemeinen und die Entwicklung der Kirche und des Papats vor Gregor I. in kurzer Uebersicht (vorconstantinische Zeit — Constantin und seine Nachfolger — Gegensatz des alten und neuen Roms — Zerstümmung des weströmischen Reiches — Ostgothen und Justinian — Ansturm der Longobarden) dargelegt hat, wird die eigentliche Aufgabe in drei Bücher vertheilt: I. von Gregor I. bis auf Gregor II. (590—715), II. von Gregor II. bis auf Nikolaus I., Zeit des Bilderstreits und der carolingischen Herrschaft (715—858), III. von Nikolaus I. bis auf Gregor VII. (858—1085). Das erste Buch behandelt zuerst in großer Ausführlichkeit (S. 44—146), wobei nur bisweilen unter der Masse des Details die leitenden Gesichtspunkte zu entschwinden drohen, den letzten der Kirchenväter und ersten der Päpste, den patriarcha monachorum und magister cerimoniarum Gregor I., seine weltgeschichtliche Stellung, Jugendbildung, seine Amtsführung von 590—595 und von 595—604, seine Stellung zu den Longobarden, dem byzantinischen Reich, zum Frankenreich, Spanien, England, sein Wesen als Hierarch, Gelehrter, Geschichtsschreiber, Liturg und Mensch; dann die Geschichte seiner Nachfolger, unter denen die Ziele der Gregorianischen Kirchenpolitik für einige Zeit wieder aufgegeben scheinen oder doch bei der Ungunst der Verhältnisse noch nicht zur Verwirklichung gelangen, bis dann im achten Jahrhundert durch den Bilderstreit das Band mit Ostrom sich vollends löst und durch die Gründung der deutschen Kirche und die Allianz der Päpste mit der Dynastie der Pipiniden die neue Operationsbasis für den occidentalischen Kirchenprimat gewonnen wird.

Eben dieß bildet den Inhalt des zweiten Buches (715—858), das in seinen drei Capiteln zuerst die Anfänge des Bilderstreites und die Anknüpfung engerer Beziehungen zum Frankenreich unter den Päpsten Gregor II., III. und Zacharias schildert bis zu dem durch päpstliche Autorität sanctionirten Staatsstreich des Jahres 752 (S. 195—232); dann die Zeit von der Königskrönung Pipin's bis zur Kaiserkrönung Carl's oder die Regierungen der Päpste Stephan II., III., Paul I., Constantin II., Stephan IV., Hadrian I., Leo III., 752—800 (S. 233—307); endlich das halbe Jahrhundert von der Kaiserkrönung bis auf Benedict III., den Vorgänger von Nikolaus I., 800—858, oder bis zur Zeit Pseudo-Isidor's und der Pseudopäpstin Johanna. Mit der Kritik jener Fälschung und dieser Sage schließt der erste Band.

Das dritte Buch, das den ganzen zweiten Band füllt, enthält die Geschichte der (ungerechnet die Gegenpäpste) gerade 50 Päpste, welche in der Zeit der tiefsten Erniedrigung des Papstthums, aber auch seiner beginnenden Erhebung zur höchsten Höhe auf dem Stuhle Petri saßen — von Nikolaus I. (858—867) bis auf Gregor VII. (1073—1085): „zuerst ein mächtiges Gebilde innerer, in die Höhe treibender Kräfte, darauf ein Hinabsinken über ein Jahrhundert lang in unendliche Tiefen, nur hin und wieder ein allmähliches Heben und Ansteigen, dann aber brechen die Ströme der Tiefe hervor und es schiebt sich seit dem Auftreten Hildebrand's der hierarchische Bau mit scharfem Grat und steiler Spitze himmelwärts, ein rechter Eckpfeiler der Weltgeschichte, ein Stein des Anstoßens und Anlaufens noch für die entferntesten Geschlechter.“ In fünf Capitel theilt sich dieses dritte Buch: 1) Kampf mit Photius und Hincmar (858—883) oder die Päpste Nikolaus I., Hadrian II., Johann VIII.; 2) Erniedri-

gung des Papstthums bis zum Eingreifen Otto's I. (883—955); 3) das Papstthum unter dem Einflusse des sächsischen Kaiserhauses (955—1024), von Otto's I. Romfahrt bis auf Papst Benedict VIII., der, bereits unter dem Einflusse der Cluniacensischen Ideen stehend, im Bunde mit Kaiser Heinrich II. eine Kirchen- und Klerusreform anstrebt; 4) das Zeitalter Hildebrand's, 1024—1073, zuerst wieder eine Zeit tiefsten Verfalls bis zur Synode zu Sutri, 1046, dann die Zeit der deutschen Päpste, Clemens III., Damasus II., Leo IX., Victor II., Stephan X., endlich die Zeit der entschiedenen Herrschaft Hildebrand's unter Nikolaus II. und Alexander II.; 5) Gregor's VII. Papstregierung und weltgeschichtliche Bedeutung. Ausführlich werden über ihn die Urtheile der Zeitgenossen wie die der Nachwelt vorgeführt. Des Verfassers eigenes Schlussurtheil faßt sich in die kurzen Sätze zusammen, womit er sein Buch schließt: „Was Gregor I. im kleinen Maßstabe, ist Gregor VII. im Großen. Roms Methoden bleiben dieselben. Aber auch über seine eminentesten Politiker hat die Geschichte gerichtet.“

Wagenmann.

Andreas Oslander. Leben und ausgewählte Schriften. Von Dr. W. Möller. Elberfeld, R. L. Friederichs, 1870. VIII u. 568 S.

Endlich hat auch Andreas Oslander seinen Biographen gefunden, nachdem der in Magdeburg verstorbene Generalsuperintendent Lehnerdt schon vor Jahren einen nicht durchgeführten Anlauf zu einer Biographie des Mannes genommen hatte und deshalb nicht zu erwarten war, daß er sein späteres Versprechen ausführen würde, die Biographie zu dem bekannten Unternehmen des Herrn R. L. Friederichs beizusteuern. In Herrn Dr. Möller hat nun die Aufgabe einen Bearbeiter gefunden, dessen Sorgsamkeit und Umsicht von Keinem übertroffen werden könnte. Auf Grund der Schriften Oslander's, die verhältnißmäßig nicht von großem Umfange sind, und mit Benützung der archivalischen Quellen in Königsberg für die letzten Jahre Oslander's hat er eine möglichst detaillirte und dabei geschickt gruppirte Darstellung seines Lebens entworfen, in welche am geeigneten Orte Auszüge aus den Schriften des eigenthümlichen Mannes eingeschoben sind. Dieses Verfahren, welches namentlich die Streitigkeiten in Königsberg in ihrem Wechsel fast von Woche zu Woche verfolgen läßt, ist nun gerade in dieser Partie der Darstellung geeignet, den tragischen Eindruck der Verwicklung zu vermitteln, in welcher der Reformator Nürnbergs erlag. Daß sich der Herr Verfasser der Grenzen seiner Aufgabe bewußt geblieben ist und den Streit in Königsberg nicht über den Tod seines Helden hinaus verfolgt, daß er auch nicht die allgemeineren Beziehungen der Geschichte der reformatorischen Theologie aufgezeigt hat, welche sich an Oslander anknüpfen, bin ich weit entfernt, ihm zu verdenken. Ich gehöre nicht zu den undankbaren Lesern, welche das Recht des Autors, seine Aufgabe selbst zu bestimmen, zu beeinträchtigen pflegen, indem sie, wo viel geleistet ist, nun auch noch mehr verlangen, was vielleicht mit der Leistung in Zusammenhang gebracht werden darf. Für die zukünftige Geschichte der reformatorischen Theologie ist diese Darstellung Oslander's eine so werthvolle Vorarbeit, daß man nur noch der directen Kenntniß von Oslander's Lehre vom göttlichen Ebenbilde und von der Rechtfertigung bedarf, um im Stande zu sein, die Stellung des



Mannes zur Theologie der Reformation ausreichend zu bestimmen. Freilich hat auch der Verfasser nicht aufhellen können, woher Osiander den Anstoß zu jener eigenthümlichen Lehrweise empfangen hat, die er dreißig Jahre, ohne Widerspruch zu erfahren, verkündigt hat, ehe sie ihn in den bitteren Kampf am Ende seines Lebens verwickelte. Denn in seiner Lehre vom göttlichen Ebenbilde ist zwar die Behauptung nicht neu, daß dasselbe in Christus hätte verwirklicht werden müssen, auch wenn die Sünde nicht eingetreten wäre; aber es ist nur die Prämisse seiner Ansicht von der Justification, daß das ewige Ebenbild Gottes, nämlich Christus als der Träger der Gerechtigkeit Gottes, schon die Vollkommenheit des Menschen vor dem Falle gewesen sei. Daß man diese Ansicht mystisch nennt, hat nicht den Sinn, daß sie in der stillen Ueberlieferung der deutschen Mystik vorgebildet gewesen ist. Osiander hat auch mit dieser Richtung nichts gemein und ist von Leuten wie Karlstadt und Münzer total verschieden. Er hat auch seine Ansicht von der Justification nicht von Luther entlehnt. Denn so sehr er Recht hatte, sich auf analoge Erklärungen Luther's zu berufen, so ist ihm die metaphysische oder vielmehr physikalische Ausprägung seines Gedankens durchaus eigenthümlich. Also die Herkunft dieser aparten Lehrweise ist vielleicht niemals zu entschlern, denn die autodidaktische Stellung Osiander's in der Theologie berechtigt noch nicht zu der Annahme voller Originalität. In religiös-kirchlicher Hinsicht hat er dieselbe auch nicht in Anspruch genommen, sondern sich mit Bewußtsein Luther untergeordnet. Seine ausgeprägte doctrinäre Haltung läßt ihn vielmehr als Gegenbild Melanchthon's erscheinen. Aber auf diesem gemeinsamen Gebiete treten sie mit sehr verschiedenartiger Charakterart einander gegenüber. Denn in dem Reformator Nürnbergs entwickelte sich die erprobte praktische Energie und das gesteigerte Selbstgefühl zu einem Anspruch auf selbstständige hierarchische Auctorität, wogegen Melanchthon durch die Mischung von Elasticität und Zähigkeit bezeichnet ist, mit welcher schüchterne und unselbstständige Naturen sich zu behaupten vermögen. Nur pflegt die verständige Engherzigkeit eines solchen Charakters der anmaßenden Sicherheit des genialen Autodidakten überlegen zu sein. Die Rivalität zwischen Melanchthon und Osiander zieht sich durch die ganze gemeinsame Zeit ihres Wirkens hindurch, und der Hauptgegner Osiander's in Königsberg, Joachim Mörlin, repräsentirte abichtlich die Wittenberger Schule, hingegen war sich Osiander bewußt, den Ansprüchen derselben, namentlich der in Wittenberg durch Melanchthon eingeführten Verpflichtung auf die Augsburgerische Confession, sein autonomes reformatorisches Recht auf Lehrfreiheit entgegenzusetzen. Und dazu kam, daß Osiander als Märtyrer des von ihm bekämpften Interim seinen Wirkungskreis in Nürnberg hatte verlassen müssen, während Melanchthon es seiner Natur hatte abgewinnen können, sich dem Sturme zu beugen, um das Mögliche zu retten. Indessen, was die Principien der Theologie betrifft, so stimmen beide in der doctrinären Tendenz überein, der reformatorischen Instanz des Wortes Gottes die wörtlich inspirirte heilige Schrift gleichzusetzen oder unterzuschieben. Und zwar hat Osiander in dieser Richtung den ersten decidirten Schritt durch die Bearbeitung der Evangelien-Harmonie (1537) gethan, welche, auf dem strengsten Begriff von der Inspiration ausgeführt, eine höchst groteske Gestalt darbietet. Denn die identischen Erzählungen, welche die Evangelisten in verschiedenem Zusammenhang vortragen, meinte Osiander als verschiedene Thatfachen in verschiedenen Zeiten verstehen zu müssen. Aus Melanchthon's Anregung entsprungen ist als Seitenstück

die Schrift Georg Major's *de origine et auctoritate verbi dei* (1550) zu betrachten, welche ebenfalls in höchst grotesker Weise die Identität von Wort Gottes und heiliger Schrift dogmatisch beweist. In der Darstellung der christlichen Lehre hat nun Osiander ohne allen Zweifel eine systematische Tendenz, in der er die weit von einander entfernten Lehren auf einander berechnet. Dieselbe ist auch der Grund dafür, daß er zuerst die Lehre von der Versöhnung Gottes durch den Gehorsam Christi und die Lehre von der Rechtfertigung gegen einander abgegrenzt hat. Denn Melanchthon wie Luther hatten beide Gedanken immer nur in der Projection der religiösen Erfahrung zusammengefaßt, und daß Melanchthon niemals über das lose Gefüge der *loci theologici* hinausgestrebt hat, verräth einen entschiedenen Mangel an systematischem Sinn. Das Vorhandensein des letztern bei Osiander erklärt freilich nicht allein seine eigenthümliche Conception der Idee der Rechtfertigung, hat ihn aber jedenfalls in derselben bestärkt. Es ist zu beachten, daß die Schüler Melanchthon's jene Distinction von Versöhnung Gottes durch Christus und von Rechtfertigung des Menschen von Osiander adoptirten, indem sie seine Auffassung der letzteren bestritten. Indessen haben sie mit dem von ihnen gebrauchten Begriffsmaterial keinen systematischen Zusammenhang erreicht, welcher dem Osiander's gleichkam. Es ist nun sehr begreiflich, daß Osiander mit Melanchthon und dessen Schule in Conflict gerieth, als er seine seit fast dreißig Jahren gehegten Ueberzeugungen vom Begriff der Gerechtigkeit Gottes in den Gläubigen offen vortrug. Aber das Gift, welches den ausbrechenden Streit in so entsetzlicher Weise trübte, wird nicht schon durch die persönlichen Umstände und durch das Ringen der Parteien um die Gunst des Herzogs Albrecht erklärt, sondern es entspringt aus dem in Melanchthon's Schule großgezogenen Streben nach dogmatischer Rechtsgläubigkeit. Es ist eine bisher noch gar nicht genügend beachtete Thatsache, daß Melanchthon, seitdem er an der Einigung der Reformation mit der alten Kirche verzweifelte, den ursprünglich reformatorischen Begriff von der Kirche, welcher der Einigung dient, indem er die idealen Bedingungen des Wortes Gottes und der Sacramente für die Kirche hervorhob, durch einen empirischen Begriff ersetzte, in welchem man die wahre Kirche von der falschen dadurch unterscheiden sollte, daß jene das richtige Bekenntniß des Glaubens vertritt und sich abgöttischen Cultus enthält. Hierdurch hat Melanchthon der evangelischen Kirche das seiner Natur entsprechende Gepräge einer Schule verliehen. Sowie er diese Vergleichung wiederholt offen ausspricht, so folgte daraus für ihn die ängstlichste Sorge um die Identität der Lehre. Denn eine Schule kann keine abweichende Lehre in sich dulden, während die mittelalterliche Kirche ohne Schaden verschiedene theologische Schulen in sich ertragen konnte. Nun leitete er aber jede Abweichung in der Lehre vom Satan ab, und das war ihm bitterer Ernst. Denn selbst auf die Geschichte der griechischen Philosophie wandte er diesen Maasstab an. Nachdem die orthodoxe Philosophie durch Aristoteles aufgestellt war, sollen Zeno und Epikur durch die Umtriebe der Dämonen dagegen ins Feld geführt worden sein. Um die Reinheit der Lehre zu schützen, war auf der Wittenberger Universität die eidliche Verpflichtung der Magister und Doctoren auf die Augsburgerische Confession eingeführt worden, woran Osiander solchen Anstoß nahm, als Mörlin sich darauf berief, um die Heftigkeit seines Angriffes auf Osiander zu erklären. Und wahrlich, es ist eine tragische Situation, daß ein Reformator wie Osiander, ein Mann von Gottes Gnaden, sich einem Manne der zweiten Generation gegenübergestellt

sah, der die erst neuerdings gewordene Auctorität der Wittenberger Schule gegen ihn geltend machte. Und nun lese man bei Möller, wie das Geckrei vom Satan alsbald gegen den Irrlehrer ausgespielt wurde, wie die sittliche Uncultur den Streit mit den rohesten und schändlichsten Satiren gegen Osiander begleitete. Allerdings sind auch von Seiten des Repteren eine Reihe von Fehlern begangen worden, die nicht zufällig, sondern in seinem Charakter begründet sind; aber ebenfalls macht Möller darauf aufmerksam, wie versöhnend die lekten von Osiander gehaltenen Predigten wirken, in denen kein Widerhall der gottlosen Roheit sich findet, mit der sein Gegner Mörlin die Kanzel schändete. Werden wir im neunzehnten Jahrhundert auf diese Muster wie Mörlin noch zurückkommen?

Göttingen.

A. Ritschl.

Geschichte der Böhmischn Reformations im fünfzehnten Jahrhundert,  
von E. Krummel, Pfarrer zu Kirchbach in Baden. Gotha, Fr.  
Andreas Berthes, 1866. X und 678 S. 8°.

Die beschreibende Darstellung der hussitischen Bewegung, welche der Verf. uns bietet, heißen wir gern willkommen. Durch Palachy, Höfner, Nowotny u. A. sind neue Quellen für diese Zeit zugänglich gemacht; durch ultramontane Federn ist das Bild derselben verzeichnet, — Anlaß genug, das Neue auch weiteren Kreisen von Geschichtsfreunden zugänglich zu machen, die Verunglimpfungen durch schlechte und einfache Darstellung der geschichtlichen Thatfachen zu berichtigen. Der Verfasser hat seine Aufgabe mit Geschick gelöst; die gründlich durchforschten Quellenschriften läßt er am liebsten selbst reden; die Personen hat er in ihrem Thun und Denken lebendig erfaßt, den oft verwickelten Lauf der Ereignisse anschaulich dargestellt; bei controvertirten Punkten urtheilt er mit Umsicht. Die Form hätte zuweilen knapper und prägnanter sein können. — Der Verfasser legt eine breite Grundlage, S. 1—100; in einem Rückblicke auf die böhmische Geschichte skizzirt er den Charakter des Volkes; eingehender sind Karl IV. und Wenzel, sowie die drei Vorläufer von Hus behandelt. Es ist ganz in der Ordnung, daß der Verfasser hier und später sich vielfach auf Palachy, den berühmten Historiographen seines Vaterlandes, stützt; zumal bei den Vorläufern Hussens hat er zwiefach ebene Bahn gemacht, da das bisher unter Jordan's Namen bekannte Werk jetzt in neuer Ausgabe auch Palachy's Namen trägt. Die Censurverhältnisse, die ihm später sein Werk erschwerten, haben ihn schon in den vierziger Jahren veranlaßt, seine Forschungen im Auslande pseudonym drucken zu lassen.

Der Hauptgegenstand von Krummel's Buche ist Hussens Leben; nach der Erzählung von seinem Tode und dem des Hieronymus schließt das Buch mit einem kurzen Bericht über die nächstfolgenden Ereignisse in Böhmen. Nach dem Titel des Werkes und dem ausführlichen Eingange hätte man noch ein Weiteres erwarten sollen, da die böhmische Reformation des fünfzehnten Jahrhunderts mit dem Tode Hussens nicht vollendet ist. Vielleicht entschließt sich der Verfasser noch zur Fortsetzung seiner Schrift über die folgenden Zeiten, welche kirchlich und politisch von hohem Interesse sind und dem Historiker bezüglich Aufhellung und Beurtheilung der Ereignisse noch so viel Noth machen. — Hussens Leben wurzelt in einem großen Freundeskreise, der Universität und seiner Gemeinde zu Prag, seinem Volke nach allen seinen Ständen; das Alles hat der Verfasser mit seinem

Verständniß für die Persönlichkeit seines Helden geschildert. Sein Wirken in Prag und sein Leiden in Constanz sind die Hauptabschnitte seines öffentlichen Lebens; sie sind von einander getrennt durch die Zeit seines Exils in Böhmen, in welcher er vorzüglich schriftstellerisch thätig war. Es ist daher durchaus sachgemäß, daß der Verf. die Betrachtung der reformatorischen Schriften Hussens nebst einem summarischen Ueberblick über seine dogmatischen Gedanken zwischen jene Abschnitte einfügt (S. 303—422). Referent hat mit Befriedigung verfolgt, wie die Bewegungen, die theils von Hus ausgehen, theils um ihn sich sammeln, vom Verfasser entwickelt werden; er hat es aber als einen Mangel empfunden, daß die Richtungen, welche fördernd oder hemmend mit dem Strome der böhmischen Reformation zusammentrafen, nicht in sicheren, scharfen Umrissen ihrer äußeren Gestaltung und ihrer principiellen Bedeutung nach gezeichnet sind. Besonders gilt dies von Wycliffe und dem Constanzner Concil. Der Verfasser hat die geschichtlichen Umstände, welche die Ueberschätzung des Wycliffe'schen Einflusses auf Hus (z. B. bei Böhlinger) widerlegen, gut entwickelt, aber die charakteristischen Unterschiede beider sind nicht genügend hervorgehoben, es ist nicht klar gemacht, wie in Hus fruchtbarere Keime liegen konnten als in dem englischen Reformator, trotzdem, daß seine mehr receptive Art und enger begrenzte Polemik mit der kühnen Speculation Wycliffe's und dem gewaltigen Stoße seiner Polemik gegen alle Punkte des römischen Systems sich nicht messen kann. — Ebenso hätten die reformatorischen Bestrebungen des Constanzner Concils mehr ins Licht gestellt werden müssen; erst dadurch wäre das tragische Moment im Geschehnisse Hussens in seiner Tiefe zur Anschauung gebracht. Zu bedauern ist, daß dem Verfasser das treffliche Buch Schwab's über Gerson entgangen ist, welches ihn veranlaßt haben könnte, Hussens Verhältniß zum Concil und manches Andere schärfer zu fassen. — Die dogmatischen und ethischen Gedanken des böhmischen Magisters sind oft zu nahe an die reformatorischen Ideen des folgenden Jahrhunderts herangerückt und zu sehr aus apologetischem Interesse heraus behandelt. — Als Anhang ist eine Uebersetzung von drei Synodalreden Hussens nebst drei Predigten nach Nowotny gegeben.

Warsleben.

H. Seep.

Die kräftigen Irrthümer der Irving'schen Apostel und Propheten auf Grund des göttlichen Wortes nach ihrer Entstehung, ihrem Zusammenhang und ihrer Schriftwidrigkeit beleuchtet von Georg Kreitmair, Pfarrer in Nürnberg. Ansbach, Druck und Verlag der Carl Junge'schen Buchhandlung, 1867. V und 64 S.

Diese in durchaus würdigem Tone gehaltene Streitschrift ist veranlaßt durch das Umsichgreifen der Irving'schen Secte in Bayern; da dieselbe aber auch anderweitig Propaganda macht, so möchten wir das Schriftchen namentlich dazu empfehlen, in die Hände von Laien gegeben zu werden, die entweder schon in Gefahr sind, dem neuen Apostolat und Prophetenthum Glauben zu schenken, oder die sich wenigstens über die für sie neue Erscheinung selbst und die Stellung zu orientiren wünschen, die ein evangelischer Christ gegen dieselbe einzunehmen hat. Der Herr Verfasser gibt zuerst eine kurze Lebensbeschreibung Edward Irving's, aus der jeder noch nicht Verblendete sehen mag, wie an diesem angebliehen



Gotteswerk so sehr viel Menschliches hängt; in den gewiß redlichen Eifer des Mannes mischt sich (S. 4), wie der Verf. mit Recht sagt, der brennende Ehrgeiz, irgend etwas Außerordentliches zu thun, und der schwärmerische Grundzug, der absolute Mangel jeder Kritik gegenüber den Erscheinungen, die seinen von keinem gründlichen Wissen getragenen Ideen zusagen, unterscheidet ihn sehr wesentlich von allen den Männern, die uns die Schrift als Apostel und Propheten kennen lehrt. S. 8 ff. beschreibt der Verf. jene famosen Conferenzen bei dem Banquier und Parlamentsglied H. Drummond, in welchen nach einem gemessenen Geschäftsgang aus den Propheten die Geheimnisse der Zukunft enträthelt werden sollten; die ganze Veranstaltung war von der Art, daß man versucht sein könnte, zu sagen: wenn die in den Tiefen der Weissagung verborgenen Schätze nicht durch diese gewaltige Maschinerie gehoben werden, so kann sie überhaupt Niemand heben. Der Verf. begnügt sich, jenen Drummond, der denn auch als Engel in der Gemeinde functionirte, nur im Vorbeigehen als einen absonderlichen Mann zu bezeichnen; die Verbindung mit diesem hocharistokratischen Synkret, der als Geldproce und als Erzgrobian im Parlament zu einer Art Narrenfreiheit gelangte, wirft auf Irving selber und seine Sache ein seltsames Licht. — Der Biographie und einer kurzen Geschichte der Entstehung irvingianischer Gemeinden folgt eine Darlegung der Lehren und schließlich eine Prüfung derselben nach der Schrift, beides überall das Wesentliche treffend und bündig dargelegt, so daß auch dem Laien das Urtheil nicht schwer sein kann. Die Hoffnung ist freilich immer schwach, durch solche Auseinandersetzungen ein dem Schwarmgeiste schon verfallenes Gemüth wieder richtig zu stellen. Die Methode, die allen Sectirern gemein ist, alle Mängel der Kirche, wirkliche und angebliche, vermeidliche und unvermeidliche, hervorzufuchen und zu einem Bilde zusammenzusetzen, das eben aussieht wie das leibhaftige Babel, dazu einerseits der Reiz eines neuen Prophetenthums sammt neuen Wundern, die, weil man sie durchaus haben will, auch nicht ausbleiben, obgleich das, was bis jetzt von dergleichen großen Thatsachen berichtet wird, armselig genug aussieht (wie namentlich das Zungenreden), andererseits die katholisirenden Tendenzen in Aufstellung einer hierarchischen Autorität und eines den Opferaltar umgebenden pompösen Cultus, — das Alles sind Dinge, denen solche Gemüther kaum widerstehen können, die mit dem Eifer für das Haus Gottes nicht auch den Willen oder die Gabe verbinden, in der Einsalt Christi zu bleiben, Gemüther, die nicht so viel über sich verfügen, um in Geduld und Bescheidenheit auf das zu warten, was der Herr sich für seine Zukunft vorbehalten hat, und, geleitet von scharfem, unbestechlichem Wahrheitsfinne, in das Schriftwort nichts Weiteres hineinzulegen, als was wirklich darin liegt. Es steckt in dieser ganzen Kirchentheorie ein gut Stück jener *ναρθηροεις*, ohne welche sich jüdischer Sinn das Reich Gottes nicht denken kann, noch will, die aber der Herr Luc. 17, 20 so unzweideutig von seinem Reiche fern gehalten wissen will. — Der Herr Verfasser weist S. 34 ff. mit allem Rechte schon die völlig unhistorische Idealisierung der ersten Christengemeinden zurück, die in gewissen Kreisen namentlich seit Gottfried Arnold einheimisch geworden ist und wie ein Dogma geglaubt wird. Ebenso ist die Irving'sche Theorie von den die Kirche constituirenden Aemtern, ohne deren Herstellung der einzelne Christ ebenso wenig selig werden können, als der Katholicismus Jemanden selig werden läßt, der nicht durch Papst und Klerisei das Hell erlangen will, aus der Schrift widerlegt. Es hätte unie-

res Erachtens nur noch schärfer herausgehoben werden dürfen, daß in den Grundstellen (Eph. 4, 11 und 1 Kor. 12, 28) der kirchliche Amts begriff gar nicht angewendet werden kann; der Ausdruck *idoneus* in der Epheserstelle deutet ja klar genug darauf hin, daß es sich hier nicht um Einsetzung von Aemtern, sondern von innerer Befähigung, von einer geistigen Begabung der Personen handelt, die in der apostolischen Zeit in jenen Formen ihren angemessenen Wirkungsbereich sich schuf, die aber hernach in anderen, verschiedenen Formen in der Kirche zu Tage getreten ist; gerade so können wir heute sagen: der Herr hat seiner Kirche Prediger, Reformatoren, Dichter, Schriftforscher u. s. w. gegeben, ohne daß damit ein Amt, sondern eben nur ein göttlicher Beruf, den die Einzelnen empfangen, und eine Gabe bezeichnet wird, deren die Kirche sich erfreuen darf. Und in der Korintherstelle zeigt ja die Zusammenstellung der *doctores* und *prophetae* u. s. w. mit den Aposteln, Propheten und Lehrern, daß auch hier nicht eine Aemter-Organisation, sondern eine Fülle von Gaben gemeint ist; das Wunderthun kann ja kein Vernünftiger zur Sache eines Amtes machen wollen. Ueberdies steht selbst in diesen Stellen nichts von dem Amte oder Range eines Engels; es ist eine ganz absonderliche Geschmacklosigkeit, diesen Namen, der nur im Style der Apokalypse auf einen jener repräsentativen oder symbolischen Gemeindevorsteher paßt, zu einem regulären Amtsnamen zu machen. Und wie kleinlich ist die ganze Vorstellung, daß nur, wo diese sogenannten Ordnungen hergestellt werden, Gott mit seiner Gnade thätig sei, — als ob er sich niemals an solche äußerliche Formen gebunden hätte! Sehr richtig betont der Verfasser, daß der Apostolat eine Fortsetzung oder Wiederholung seinem Wesen nach gar nicht zulasse. Die Einzigen, in denen sich dieser Beruf nach einer Seite hin fortsetzt, sind die Missionare; aber der Apostel ist und bleibt dennoch ein Anderer, sofern nur ihm die persönliche Sendung und Beauftragung aus dem Munde Jesu zukommt. Freilich wird ja gerade behauptet, die Irving'schen Apostel seien ebenso unmittelbar vom Herrn gesendet, aber sofern das etwas Anderes sein soll, als wie jeder Prediger und Lehrer sich als vom Herrn berufen betrachten darf, ist der Beweis dafür immer noch im Rückstand. Und die neuen Propheten, — was haben sie denn Anderes prophezeit, als was von jeher diejenigen angekündigt haben, die im ganzen Christenthume das Hauptgewicht auf Apokalypstik gelegt haben: den nahen Untergang des seitherigen Weltzustandes? Wir haben auch neuere Rundgebungen von Irvingianern gelesen, die unter Anderem Luther zwar als Reformator gelten lassen, aber ein Prophet sei er nicht gewesen. Was sind aber diese heutigen Propheten neben ihm? Wer war der Mann Gottes, die Zwifauer oder Luther? Diejenigen, die damals Gott gesendet, hatten Anderes zu thun, als zu weissagen. — Um nochmals auf die Wunder zu kommen, so ist S. 50 sehr richtig darauf hingewiesen, daß durch Wunder Niemand bekehrt wird; es wäre nur beizufügen, von wie großem Belang die Wahrnehmung ist, daß von allen zwölf Aposteln keiner durch ein Wunder zu Jesu geführt worden ist, während wir von den Meisten, die durch ihn geheilt worden sind, jedenfalls keine Nachricht haben, daß sie sich hernach als Gläubige hervorgethan. Der Vorgang bei Damaskus zur Bekehrung des Paulus fällt nicht unter diejenige Kategorie von Wundern, die durch Menschen vollbracht werden könnten. — Die Richtigkeit der Repristination der Opferidee im Abendmahl ist vom Verfasser ebenfalls satzsaft erwiesen; wir möchten nur noch die Frage hinzufügen, ob denn die Einsetzung des Abendmahls, wie

sie die Evangelisten und Paulus beschreiben, auch nur den leisesten Anklang an die Opferidee enthalte, ja, ob diese Vorstellung irgend einen Platz in dem ganzen Hergange, in den Worten Jesu und in den Gedanken der Jünger hätte haben können. Stat pro ratione voluntas!

Palmer.

### Methodismus.

1. Geschichte der bischöflichen Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Von Dr. Abel Stevens. Frei aus dem Englischen übersetzt von H. Liebhart, Gehilfs-Editor des „Christlichen Apologeten“. Erster Band. Die Gründung des amerikanischen Methodismus. Cincinnati und Chicago, Verlag von Pon und Hitchcock, 1867. 424 S. (Mit dem Bildniß von Thomas Rankin.)
2. Die Methodisten in ihrer Heimath und in der Fremde. Ein Wort für und wider sie von B. Strebel, Pfarrer in Roswaag. Stuttgart, J. F. Steinkopf, 1868. 103 S.

1. Die erstgenannte Schrift verspricht insofern dem Leser Wissenswertes darzubieten, als sie ihren Stoff aus den Conferenz-Protokollen der Methodisten in Amerika und aus den eigenen Aufzeichnungen ihrer Prediger schöpft. Gleichwohl wird es einem Theologen, der an deutsche Geschichtsdarstellung gewöhnt ist, zu einer wahren Bußarbeit, das Buch zu Ende zu lesen, da die Erzählung an einer unheilbaren Monotonie leidet und nur wenige Abschnitte ein wirkliches theologisches und historisches Interesse erregen. Es werden die einzelnen methodistischen Prediger oder Missionäre mit einer fast immer gleichlautenden Charakteristik nach einander eingeführt und die Orte angegeben, wohin sie gereist sind und wo sie gewirkt haben; in der Regel finden sie anfangs Widerstand bei Einzelnen, der oft in Thätlichkeiten nach gut amerikanischer Manier ausartet, aber immer folgt eine Erweckung, die Einen rufen um Vergebung ihrer Sünden, die Anderen haben sie schon empfangen und die Dritten stehen schon in der völligen Liebe; rasch wird eine Gemeinde organisiert und Classen mit Classenführern aufgestellt. Häufig wird erzählt, mit welcher Ausdauer und mit welcher Stentorstimme der und jener gepredigt habe, daß Personen, die „eine Viertelmile entfernt standen, von der Wahrheit getroffen und später bekehrt wurden“ (S. 362). Was wir vor uns sehen, ist ein Triumphzug des Methodismus; „unsere Denomination“ ist überall identisch mit Kirche und Reich Gottes; wer sich bekehrt, bekehrt sich zum „Gott der Methodisten“ (S. 235), und seine Bekenner erwarten (S. 86) seinen Sieg als den Anbruch des tausendjährigen Reichs. Die einzige wirklich interessante Partie des Buches ist diejenige, in welcher der amerikanische Befreiungskrieg in den Vordergrund tritt, S. 269 ff., zu dem mit seinen Wirkungen der Methodismus in eine sehr nahe Beziehung tritt, wie denn die methodistische Gemeinschaft die erste „Kirche“ war, die „in ihrem Kirchengesetz durch einen besonderen Glaubensartikel die Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten anerkannte und die durch ihren ersten Bischof dem obersten Beamten der Nation ihre Huldigung dar-

brachte“. Da Wesley selbst und die von ihm gekommenen Prediger gut englisch gesinnt waren, — was theilweise die Methodisten überhaupt beim Volke in den gefährlichen Verdacht brachte, sie seien königlich gesinnt — so entstand hiedurch eine Trennung. Dagegen vergißt der Geschichtschreiber gänzlich, zu berichten, wie aus den Anfängen des Methodismus in Amerika sich eine bischöfliche Verfassung entwickelt hat; Asbury tritt S. 317 auf einmal als erster Bischof auf, wie und woher aber überhaupt die bischöfliche Würde in diesen Kreis hineingerathen ist, erfahren wir hier nicht oder müssen es wenigstens nur aus anderweitigen Angaben zusammenlesen. (In der zweiten oben angegebenen Schrift wird S. 15 darüber bindig die nöthige Auskunft gegeben, womit die zerstreuten, aber nirgends klar zusammengefaßten Data der ersten Schrift vollkommen zusammenstimmen). Im Uebrigen finden wir in dem Buche alles das bestätigt, was sich längst als richtiges Urtheil festgesetzt hat. Erstens nämlich, daß unter den Bevölkerungen, wie sie sich in Amerika erst aus formlosen Zuständen, die zugleich auch Zustände religiöser und sittlicher Versunkenheit und Verwilderung waren, entwickelten, der Methodismus die praktisch wirksamste Form christlicher Einwirkung gewesen ist, worin er durch die innere Erstorbenheit der anglikanischen Staatskirche nur unterstützt wurde. Zweitens, daß er überall und immer (man vergleiche z. B. S. 195. 139. 240 und eine Menge Stellen) auf dieselben äußeren Erfolge stürmisch lossteuert; S. 260 wird als Wahlspruch eines gefeierten Methodistenpredigers der Satz angeführt: „Nur dann kann das Predigtamt erfolgreich genannt werden, wenn dasselbe bei Einzelnen eine vollkommene, deutlich zu unterscheidende und sich äußernde Umwandlung bewirkt.“ Und daß der Verfasser die bekannten widerwärtigen Erscheinungen (schreien, zu Boden stürzen u. s. w.) als solche Erfolge anerkennt, beweist er durch das göttliche Behagen, womit er solche Scenen zu wiederholten Malen, namentlich gegen das Ende des Buches hin schildert. Er redet zwar in einigen Erklärungsversuchen scheinbar unparteiisch darüber und läßt die Frage vorerst offen, bis die fortgeschrittene Wissenschaft sie erklären könne, allein S. 384 und 399 sieht man deutlich, daß er doch einen entscheidenden Werth darauf legt; an letzterer Stelle sagt er: „Angenommen, diese Phänomene seien Ausgeburten menschlicher Schwachheit, so ist hiermit noch durchaus nicht erwiesen, daß nicht auch zu gleicher Zeit die göttliche Gnade wirksam ist, ja, es steht in Frage, ob die Erneuerung und Wiedergeburt, namentlich bei rohen, tief gefallenen Charakteren, überhaupt stattfinden kann, ohne daß sich solche Schwachheiten mehr oder weniger äußern.“ Auch hier aber ist drittens zu ersehen, daß diese und alle die gerühmten Erfolge des Methodismus hervorgebracht werden mit einem sehr bescheidenen Maße reeller Gedanken; es ist immer das gleiche Thema, das in ewigen Variationen repetirt wird, so daß man einerseits erstaunt ist, daß diese Männer doch, wie berichtet wird, so ungemein fleißig „in der Schrift forschten“ und gleichwohl ihren Gedankenkreis nicht wirklich erweitern, indem ihnen die Schrift (wie auch anderen Sectirern) eigentlich nur Bilder und Ausdrücke für ihre eigenen Gedanken bietet, andererseits aber sich fragt, wie doch diese Leute täglich stundenlang, ja manchmal ganze Nächte lang (in den sogenannten Wachnächten) fortbeten und fortpredigen können. Wir deutsche evangelische Prediger meinen, das sei nur möglich bei einem ganz außerordentlichen Gedankenreichthum, bei genialer Produktionskraft; dort scheint das, weil ja immer nur Erweckung der Zweck ist, nicht erforderlich zu sein. Dazu aber werden auch die



bekannten drastischen Mittel angewendet, die Strebel in der sogleich zu erwähnenden Broschüre S. 97 kurz und gut „geistlichen Branntwein“ nennt.

2. Die zweite Schrift ist eine Volkschrift, die unsere Gemeinden über den in ihrer eigenen Mitte um sich greifenden Methodismus ins Klare setzen soll. Als solche heißen wir sie um so mehr willkommen, als sie vortrefflich geschrieben ist, mit aller Milde und Gerechtigkeit des Urtheils, aber auch mit voller Strenge der Wahrheit. Schon der erzählende Theil sticht gegen die oben angezeigte Schrift vortheilhaft ab; der Verfasser überschüttet uns nicht mit Namen und Zahlen, sondern als guter Erzähler stellt er an einem Exemplar, Peter Cartwright, das ganze Treiben des Methodismus anschaulich dar. Später, S. 36 ff., erzählt er das Eindringen desselben in Württemberg und knüpft daran eine ruhige, aber scharfe Kritik der Annäherung und Zudringslichkeit, durch die derselbe da, wo man ihn nicht braucht, unter dem Vorgeben, die verlorenen Seelen zu retten, nur Zwiespalt und Verwirrung anrichtet. S. 67 wird eine Erklärung der Methodisten angeführt, womit sie selbst ihre unehrlichen Mittel, namentlich Versprechungen, die sie nicht zu halten gedenken, rechtfertigen zu können meinen, — die arrogante Aeußerung: „Wir halten es für unser Vorrecht, ja für unsere Pflicht, an allen Orten Sünder zur Buße zu rufen“, — ein Vorrecht, das ihnen weder Gott noch Menschen ertheilt haben und das sie merkwürdigerweise immer am liebsten da ausüben, wo christliches Leben auf Grund evangelischer Predigt schon vorhanden ist; natürlich, da gibt es schneller schöne Ziffern von Bekehrten, die dann in den amerikanischen Zeitungen prangen! „Das ist der Grundirrtum des Methodismus“, sagt der Verf. S. 69, „daß er sich seiner Gabe überhebt und sich geberdet, als habe er allein Macht und Geschick, Seelen zu erwecken und dem Heiland zuzuführen.“ — Wir fügen nur noch an, daß der Verfasser am Schlusse noch ein wackeres Wort an die Diener der evangelischen Kirche und an die Gemeinden und Gemeinschaften richtet, um sie namentlich davor zu warnen, daß sie nicht durch die Mängel unseres Kirchenwesens, die wir ja nicht leugnen und deren Hebung wir uns ernstlich angelegen sein lassen, auf die von allen Sectirern gemachte Schlußfolgerung gerathen, bei diesen sei das Ideal der Kirche zur Realität geworden, daß sie vielmehr das, was wir an Gottes Wort und kirchlichem Segen besitzen, treuer und dankbarer anwenden.

Allen den Geistlichen, deren Gemeinden von methodistischer Maulwurfsarbeit bedroht sind, wird diese Schrift gute Dienste thun, da sie jedem Laien in Stadt und Land in die Hände gegeben werden kann.

Palmer.

### Systematische Theologie.

Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Social-Ethik auf empirischer Grundlage, von Alexander von Dettlingen, Doctor und ordentlichem Professor der Theologie in Dorpat. Erster Theil: die Moralstatistik. Zweite Hälfte: Analyse der moralstatistischen Daten. Erlangen, Deichert, 1869.

Die erste Abtheilung dieses in der theologischen Literatur bis jetzt einzigen

Verkes haben wir in den Jahrbüchern 1868 (Band XIV), S. 372 — 378, eingehend besprochen. Es ist nun durch die zweite Abtheilung mit gleichfortlaufender Seitenzahl der erste Band zu einem Volumen von 994 Seiten gediehen, wozu noch 194 weitere Seiten mit statistischen Tabellen und dem Register kommen. Das jegige Geschlecht, das seine Gelehrsamkeit nicht mehr aus schweinsledernen Quartanten und Folianten zu schöpfen gewohnt ist, könnte vor dieser Umfänglichkeit statistischer Erörterungen stutzig werden, die übrigens schon durch den ausgezeichnet schönen Druck sich ermäßigt; wir können jedoch nur einladen, das Buch zu studiren; schon in der ersten Anzeige haben wir darauf hingewiesen, wie sehr unseren Theologen ein solcher Blick in die handgreifliche Wirklichkeit zu Statten komme als Gegenmittel gegen allerlei idealistische Träumerei, und der Leser sieht sich bald gefesselt durch die interessantesten Wahrnehmungen und Ergebnisse, die, in feste Ziffern gefaßt, auf jedem Schritt ihm entgegentreten und oft überraschend wirken.

Ein erster Abschnitt handelt unter dem Titel: „Die Lebenserzeugung im Organismus der Menschheit“, von der Geschlechtsgemeinschaft, Ehe (Ehefrequenz), Prostitution (ein schauderhaftes Capitel, bei dessen Lesung Einem bald schwül, bald eisig zu Muthe wird), Progenitur (eheliche, uneheliche Fruchtbarkeit, Findelhäuser u. s. w.). Der zweite Abschnitt ist überschrieben: Die Lebensbethätigung im Organismus der Menschheit; es ist zuerst die Rede vom Staat, von den Berufsgruppen, Eigenthum und Arbeit, Proletariat, vom Verbrechen und der Strafe — Criminalstatistik; sofort von der durch Schule und Kirche repräsentirten intellectuell-ästhetischen Bildungssphäre (darunter Universitätsfrequenz, Briefcirculation, Einfluß der intellectuellen Bildung auf die Volksmoral; Bewegung der Culte in Europa, Vermehrungsprocente der Confessionen, Einfluß der Confession auf die Volksittlichkeit). Der dritte Abschnitt hat den Tod im Organismus der Menschheit zum Gegenstand, — zuerst Siechthum und Sterblichkeit im Zusammenhange mit sittlichen Factoren, dann den Mord, als Ausdruck einer Collectivschuld, und endlich den Selbstmord, worauf in einer Schlußbetrachtung die Resultate zusammengefaßt werden, die nun dem im zweiten Band zu erwartenden Aufbau der Ethik selbst zur Basis dienen sollen.

Wir können es uns nicht versagen, zuerst eine Anzahl von Thatsachen hier auszuheben, die der Verfasser quellenmäßig belegt und die beweisen mögen, daß allerdings die Statistik dem Ethiker zu denken und zu lernen gibt, Thatsachen, die uns schon als Menschen interessieren. Man wird, ohne daß wir im Einzelnen dies erst hervorheben, namentlich das einleuchtend finden, daß, auch wo gewisse Erscheinungen, die ganz von der freien Entschließung abhängen, mit größerem Maßstab gemessen in einer merkwürdigen Gleichmäßigkeit, also mit einer unverkennbaren Gesetzmäßigkeit auftreten, dennoch die auf freien Entschluß wirkenden, ja auf verstandesmäßiger Erwägung beruhenden Motive und die zusammenwirkenden Ursachen so klar vorliegen, daß aus jener Gesetzmäßigkeit auch nicht im mindesten eine durch ein Naturgesetz bewirkte zwingende Nothwendigkeit zu folgern ist, wodurch die Verantwortlichkeit wegfiel, die Freiheit zum bloßen Schein, zur Selbsttäuschung herabsänke. — S. 386 ist das Resultat aus der Nachforschung darüber mitgetheilt, in welcher Jahreszeit sich der Drang zum Heirathen am stärksten kund gebe. Da lesen wir (zunächst über Belgien und England): „Die Frühlings- und Herbstgefühle machen sich in dem Heirathstribe des gesamten

Volk's geltend; jene walten beim sanguinischen Belgier, diese beim berechnenden Engländer vor, der nicht gern früher heirathen zu wollen scheint, als bis er weiß, wie sich das Grndtresultat gestaltet hat." In Bezug auf die gemischten Ehen wird S. 394 beobachtet, daß in Sachsen regelmäßig Jahr für Jahr die gemischten Ehen zu den übrigen sich verhalten wie  $1,21 : 98,79$ ; nur in den beiden Jahren 1841 und 1842 sinkt die Frequenz um etwas, weil in diesen Jahren „der Kirchenstreit um die gemischten Ehen lebhaft geführt wurde und bis in die höchsten Regionen hineinragte“; der Verfasser sieht hierin einen Beweis, wie geistige Strömungen, welche in einer bestimmten Zeit und innerhalb einer socialen Gruppe vorwalten, als Motive auf die Bewegung der detaillirtesten Trauungsziffern einen merkbaren Einfluß üben; dasselbe zeigen die Jahre 1848 und 1849, wo die gemischten Ehen auf einmal eine höhere Ziffer zeigen. Ferner kommen in der durch religiöse Indifferenz und fast gleichmäßige confessionelle Mischung der Bevölkerung sich auszeichnenden Rheinpfalz in sechzehn Jahren durchschnittlich je 410 Mischehen auf 4536 Trauungen, in Altbayern dagegen sechsundsiebzig Mischehen auf 7361 Trauungen; in Franken steigerte sich die Zahl der Mischehen nur in den Revolutionsjahren 1847—1851. Nach S. 418 steht die Zahl der unehelichen Geburten in Sachsen und Preußen immer in geradem Verhältniß mit der Zahl der Ehescheidungen, d. h. der geschiedenen Lebenden — ein deutlicher Wink, wohin die Leichtigkeit der Scheidung, überhaupt aber das Leben Geschiedener führt. Nach S. 432 kommen die meisten Ehebruchsklagen aus dem Stande der Arbeiter, Dienstboten, Gewerbs- und Handelsleute, die wenigsten aus dem Stande der den Wissenschaften und Künsten Obliegenden. Uns hat dies in der That frappirt, denn Künstler, z. B. Schauspieler und Virtuosen, sind nicht eben wegen ehelicher Treue besonders günstig berufen. Aber wie sollen wir es vollends verstehen, daß dagegen gerade aus den Kreisen dieser Träger höchster Cultur die meisten Scheidungsklagen wegen Säkittien einlaufen? Der Verfasser gibt ohne Zweifel den richtigen Schlüssel für diese Thatsache: die gebildeteren Classen scheuen die Klage wegen Ehebruchs und machen darum lieber schlechte Behandlung als Grund geltend, — aber nur um so schmählischer ist es, daß also gebildete Leute durch Rohheiten einander abzusütteln suchen. Eine böse Wahrnehmung wird S. 439 gemacht, daß nach statistischer Berechnung geschiedene Weiber weit größere Aussicht haben, wieder einen Mann zu bekommen, als Wittwen. Der Grund ist leicht zu finden, — Schande genug! — In dem Capitel von der Prostitution wird S. 469 eine Gruppierung der Prostituirten nach Beschäftigungsarten oder Ständen mitgetheilt, die etwas überraschend wirkt: Unter 3084 Pariser Freudenmädchen waren 1559 Nähtinnen und Putzmacherinnen, 284 Wäscherinnen und Flickerinnen, dagegen nur achtundneunzig Fabrikarbeiterinnen und sogar nur sechzehn Schauspielerinnen. Aber selbst nach der Farbe der Augen und der Haare werden diese unglückseligen Geschöpfe gruppirt; man hat gefunden, daß unter je 1000 Prostituirten 363 mit grauen, 236 mit blauen, siebenundfunfzig mit schwarzen, zweiundfunfzig mit röthlichen Augen sind, desgleichen 744 mit braunen, 118 mit schwarzen und vier mit rothen Haaren. Wäre hiervon der Grund doch wirklich ein physischer oder bloß ein ästhetischer? Selbstverständlich kann man diese Regionen nicht durchwandern ohne Grauen und Ekel, wenn z. B. S. 477 constatirt wird: „Selbst zehnjährige Mädchen werden [in Paris] von den Unterhändlern ausgeschickt, um mit Brod und Naschwerk andere Kinder

zu verführen und einzubringen.“ „Welch' ein Licht“, sagt der Verfasser, „werfen diese Thatfachen auf den Charakter der modernen civilisirten Gesellschaft, namentlich aber auf die Verschuldung der Eltern und Vornünder, die sich bei der officiellen Ablieferung des Geburtscheins“ (um nämlich das Staatspatent zur Ausübung des Hurengewerbes zu erlangen) „fogar mit unterzeichnen müssen!“ — Wertwürdig ist die Beobachtung, daß, nach der Zahl der unehelichen Geburten in den einzelnen Monaten zu schließen, in katholischen Ländern in den doch dem Frühling schon sich zuneigenden Monaten Februar und März am wenigsten uneheliche Conceptionen, ebenso am wenigsten Nothzuchtsvergehen in Vergleich mit den übrigen Monaten jedes Jahres vorkommen; der Verfasser sagt darüber S. 499, es scheine hier die Passions- und Fastenzeit bewahrend einzuwirken. Aber wie scheußlich ist es dagegen, daß „die individuelle Neigung zur Nothzucht am stärksten auftritt in dem Alter von sechzig bis siebzig Jahren“ (S. 502), wie auch nach S. 935 das höchste Alter von siebzig bis achtzig Jahren das stärkste Contingent von Selbstmördern liefert! Auch werden S. 751 in anderer Beziehung solche alte Sünder aufgeführt, wo nämlich zu Tage kommt, daß dormalen die verhältnißmäßig häufigsten Vergehen gegen die öffentliche Ordnung von Solchen begangen werden, die zwischen 1791 und 1811 geboren sind, mithin in der Revolutions- und Kriegszeit; „das Geschlecht der Fünfzig- bis Sechzigjährigen“, sagt der Verfasser, „welches in der Criminal- wie in der Selbstmordstatistik in der neuern Zeit am ungünstigsten dasteht, hat den ungeseligen Sinn gleichsam mit der Muttermilch eingesogen; durch die damalige geistig-sittliche Atmosphäre ist derselbe vorzugeweise genährt worden.“ Dazu kann auch gleich die Nothzucht gefügt werden, daß nach S. 561 das einzige Jahr 1848 Europa 31,000 Bastarde gebracht hat -- eine schöne Frucht der damaligen Freiheitsideen! Seltzam ist aber nach S. 530, daß, wenn in einem Lande in gegebener Zeit eine bedeutende Zunahme von Heirathen wahrzunehmen ist, in demselben Maß die Geburten abnehmen. — Die Thatfache, daß im Ganzen die Zahl der Mädchen und der Knaben sich gleich bleibt, da zwar mehr Knaben geboren werden, aber auch mehr Knaben im zarten Alter sterben, ist vom Verfasser gewiß mit Recht als Beweis dafür geltend gemacht, daß die Monogamie auch dem Naturverhältniß allein entspreche; besonders aber ist es bemerkenswerth, daß nach Kriegesjahren eine Zeit lang viel mehr Knaben geboren werden, durch welche der Ausfall an Männern wieder gedeckt wird; die Erklärung, daß der Collectivwille der Menschheit oder der betroffenen Völker auf Erzielung solcher Compensation gerichtet sei, reicht aber nicht aus (S. 347), da alsdann auch sonst der Wunsch der Zeugenden auf das Geschlecht des Kindes einen Einfluß haben müßte. Hier hat es bei dem vom Verfasser öfters citirten Sage Süßmilch's (den auch der Mathematiker Gauß wiederholt hat, S. 994) sein Bewenden: Gott ist ein großer Arithmetikus. — S. 522 ff. kommt der Verfasser auf die immer größere Abnahme der Fruchtbarkeit der nordamerikanischen Ehen zu sprechen, die mit dem Unsinne des Herzudrängens der Weiber zu politischer Selbstständigkeit Hand in Hand geht und mit der schändlichen Kinderabtreibungsmanie im Zusammenhang steht. Der Verfasser sagt auf Grund amerikanischer Urtheile: „Den jungen Amerikanerinnen wird der Kopf mit Latein und Griechisch, mit Physik, Chemie, Astronomie, Botanik &c. vollgepfropft; sie studiren sich eng- und flachbrüstig und schwindstüchtig und ihre Musculatur geht darüber verloren. Solch ein Bestreben, den Mann durch intellectuelle



Ausbildung zu überragen, erstickt diejenigen Empfindungen fast ganz, welche den Antrieb zur Reproduction der Menschheit bilden; eine physiologische Verkümmernng des weiblichen Organismus kann nicht ausbleiben.“ Das Abtreiben des Fötus betrachten (S. 525) Tausende von amerikanischen Frauen nicht anders denn das Ausziehen eines hohlen Zahnes. Wie viel gibt es zu denken, daß nach S. 861 weit mehr Törsinnige unter Geschiedenen vorkommen als unter Verheiratheten, daß nach S. 866 in Berlin allein in den Jahren 1865—1867 nicht weniger als zehn Irre sich für den Kaiser von Deutschland, acht für den König von Preußen, fünf für den Kaiser Napoleon, drei für den Herzog von Schleswig-Holstein, drei für den Kaiser von Mexiko, andere Einzelne sich für den Grafen Bismarck hielten! Nach S. 868 ist das numerische Verhältniß zwischen Trinkern und Trinkerinnen immer genau dasselbe wie zwischen Verbrechern und Verbrecherinnen. S. 639 wird erhoben, daß der Industrialismus die Bevölkerung zu entnerven und militärisch dienstuntüchtiger zu machen scheine. — Noch machen wir auf den die Presse betreffenden Abschnitt, besonders S. 783 ff. aufmerksam, wo in seltsamem Verhältniß zu den sittlichen Erscheinungen nachgewiesen ist, daß das lesende Publicum immer noch dreimal so viel theologisch geartete Literatur „braucht oder verträgt“ als z. B. naturwissenschaftliche. —

Wir wollen jedoch, um Raum zu sparen, nicht fortfahren, solche Angaben zu excerpiren; der Leser mag schon hieraus entnehmen, wie vielfache Belehrung ihm der Verfasser bietet, und zwar aus Quellen, die den meisten Theologen ferne liegen, die aber der Verfasser mit einem bewundernswerthen Fleiß gesammelt und mit gleich großer Umsicht geordnet und verwerthet hat. Für die Kenntniß der wirklichen Sittenzustände in der Christenheit und ihrer oft so verwickelten Zusammenhänge mit physischen, ökonomischen, politischen Dingen ist das Buch von entschiedenem Werth, und wir sagen dem Verfasser dafür unsern aufrichtigen Dank, selbst auf die Gefahr hin, daß er diesen Dank verschmäht, weil wir uns allerdings nicht auch zu den Consequenzen zu bekennen vermögen, die er aus den Thatsachen zieht in Bezug auf die ethische Lehrwissenschaft, und uns auch durch diese massenhafte Arbeit die Bedenken nicht gehoben scheinen, die wir in der Anzeige des ersten Theils ausgesprochen haben. Vielleicht finden dieselben doch etwas mehr Beachtung von seiner Seite, da im Wesentlichen ganz die gleichen Bedenken jetzt auch von einem Theologen ausgesprochen sind, gegen den er, wie wir denken sollten, weniger zum Voraus eingenommen ist, — nämlich von A. Wuttke in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, 1869, IV, S. 761 ff. Der Verfasser hat in der Vorrede zu dieser zweiten Hälfte S. XI die Anzeige des Unterzeichneten von der ersten Hälfte etwas vornehm und geringschäßig abgefertigt, ist dabei aber der Wahrheit nicht gerecht geworden. Jesuitismus habe ich ihm nicht Schuld gegeben; was mich a. a. O. S. 377 an die Jesuiten erinnerte, das war eine aus seinen Principien möglicherweise deducirbare Consequenz für einen ganz speciellen Gegenstand im praktischen Leben, die gar nicht in seinem Sinne liegen könne; eben weil ich derlei Gedanken bei ihm für unmöglich halte, argumentire ich aus der Consequenz gegen die Prämisse. Und von Pantheismus habe ich blos in dem Sinne geredet, daß eine Moral, die nicht mehr den Einzelnen als Person verantwortlich mache, auf philosophischem Boden consequenterweise nur mit pantheistischen Voraussetzungen vereinbar sei. Wenn er übrigens sagt: „Dieses Ur-

theil und das eines katholischen Theologen, daß, was der Verfasser anstrebe, nur auf dem Grund katholischer Anschauung möglich 'sei, beide heben einander gegenseitig auf', so ist das ein sehr schneller Spruch; wenn der katholische Theolog findet, in seiner Kirche allein sei das realisirt, was der Verfasser wolle, und ich finde, die Consequenzen seiner Theorie würden zuletzt auf Einrichtungen führen, dergleichen die Jesuiten an gewissen Puncten getroffen haben, so neutralisiren sich beide Urtheile durchaus nicht, sondern sie zeigen, daß der katholische und der protestantische Theolog beide den gleichen Gesamteindruck empfangen haben; der Unterschied ist nur, daß der Verfasser dem Katholiken in Geltendmachung der Gemeinschaft als Macht über die persönliche Freiheit noch nicht weit genug, dem Protestanten aber schon zu weit geht, die Richtung aber erscheint beiden als dieselbe. Doch das ist Nebensache.

Wir müssen aber erstens fragen: ist das, was in diesem zweiten Buch vorliegt, die ganze Social-Ethik, d. h. das ganze statistische Substrat für die Theorie derselben? So viel wir sehen, ist das Gegebene seinem größeren Theile nach nicht Moralstatistik, sondern Sündenstatistik, und auch dies, wie nicht anders möglich, nur in ganz bestimmten, grell hervortretenden Beziehungen. Was alles zu einer wirklichen Moralstatistik nach christlichen Moralprincipien gehören würde, hat unsere frühere Anzeige schon angedeutet; der Herr Verfasser selbst bedauert, daß nicht auch der Kirchenbesuch statistisch bestimmt werden könne, und außerdem müßte noch vieles Andere ins Auge gefaßt werden, was allerdings noch viel weniger statistisch gezählt werden kann, aber ohne das der Stoff trotz seiner Massenhaftigkeit doch immer noch für den Zweck, dem er hier dienen soll, unvollständig bleibt.

Fürs Andere hat der Herr Verfasser unter dem Namen der von ihm verworfenen Personal-Ethik Vieles bekämpft, was auch wir Leute alten Schlags nicht behauptet haben, und unter dem Namen der Social-Ethik Vieles behauptet, was auch wir nicht nur niemals bekämpft, sondern mit demselben Ernste längst gesagt haben. Sind denn wir Atomistiker, wie er uns nennt, nach S. 416 solche *doctores misericordiae*, die schon bei gegenseitigem Widerwillen die Lösung einer Ehe für berechtigt erklären? Sehen wir mit Rousseau wirklich die Ehe bloß als einen Vertrag an, der (S. 417) nur unter beiderseitiger Einhaltung der stipulirten Bedingungen fortzubestehen braucht? Allerdings die politischen Anschauungen, welche S. 608 und 960 hervortreten zu wollen scheinen, sind sachlich nicht die unseren; dort meint man Julius Stahl zu hören, und aus dem Sage (S. 609): „Selbst wo Völker oder Personen sich sammeln, eine Rechtsgemeinschaft zu begründen, wird alles Vertragsmäßige in ihren schrankenlegenden Lebensvorschriften aus einem Herrschaftsverhältniß maßgebender Persönlichkeiten hervorgegangen sein, welches sich bereits vorher historisch gestaltet hat“ — scheint, wenn wir die gewundene Rede nicht gänzlich mißverstehen, das Legitimitätsprincip in einer Weise herauszuzüngeln, daß kaum mehr viel übrig ist, um zu der Behauptung zu gelangen, Gott habe schon von Anfang eine Anzahl Familien oder Individuen dazu erkoren, alle Anderen zu beherrschen, was ja auch politisch mit der Formel: der Staat ist vor den Bürgern da, und kirchlich mit der Formel: die Kirche ist vor den Gläubigen da — zusammentrifft. Der Verfasser kennt, wie wenigstens diese Ausführungen fürchten lassen, zwischen Absolutismus und demagogischer Gleichmacherei ohne Respect vor Gesetz und Auto-

rität kein Drittes. Sonst aber wissen wir uns mit den principiell-ethischen Anschauungen, die er an die statistischen Ergebnisse knüpft, einverstanden. Das hat ja Niemand behauptet, es stehe jeder Mensch auf sich allein; die Vererbung von Gutem und von Bösem, das Fortwirken des Bösen, die Existenz einer Collectivschuld geben wir alle zu, und das nicht erst von heute her. Und insbesondere die praktischen Folgerungen, die im Schlußabschnitt gezogen werden, wird Niemand bestreiten: „Die Anerkennung der Collectivschuld, der Generationsünden ist die ethische Voraussetzung für die rechte Sympathie und Antipathie, für Milde und Schärfe des sittlichen Urtheils; die Moralstatistik lehrt uns die eigentl. sogenannten corruptirten Classen der Gesellschaft mit einer Theilnahme betrachten, die nie ohne Selbstanklage sich gesund gestalten wird; in dem Maß, als man lernt, mild urtheilen über die Person, welche mit in Folge der sie umgebenden socialen Verhältnisse, der Herkunft u. s. w., auf die schiefe Ebene des Verderbens gelangt ist, wird man sich gedrungen fühlen, um so schärfer gegen herrschende Modegedanken und Unsitten sich auszusprechen, um die sogenannte öffentliche Meinung nach dem zu gestalten, was sie sein soll“ (S. 989) — alles das ist vollkommen wahr, aber sagt uns denn dies erst die Moralstatistik, die Social-Ethik? Ist das nicht immer schon von christlichen Ethikern gesagt und von Christen gethan worden? S. 650 ff. wird gezeigt, wie auch die Arbeit mit ihrem Verdienst, der Handel mit seinem Gewinn, das Capital mit seinen Zinsen nicht dem Egoismus als treibender Kraft hinzugeben, sondern unter eine höhere sittliche Idee, die in der Gemeinschaft wurzelt, zu stellen sei: gewiß sehr wahr und schlechten nationalökonomischen Theorien gegenüber immer wieder nachdrücklich geltend zu machen; aber sagt das nicht schon die alte Personal-Ethik Jedem, daß er seinen Beruf und seine Arbeit anzusehen habe als eine Erfüllung des Spruches 1 Petri 4, 10? S. 990 ruft der Verfasser aus: „Es gibt keine Privatmoral mehr“, warum? weil „was mir vielleicht (in Luxus u. s. w.) ein erlaubtes Adia-phoron ist, bei der collectiven Betrachtung zu einem Verbrechen gegen den Nächsten wird“; — aber ist denn das eine neue Ethik? Hat nicht seit dem Apostel Paulus Jeder, der über das Erlaubte, über das Adia-phoron ernstlich nachgedacht hat, ganz dasselbe gesagt? Diejenige Privatmoral, die der Herr Verfasser erst in Abgang decretiren zu müssen glaubt, hat unter Christen nie bestanden; wenn sie im praktischen Leben vorkommt, so ist die Ethik nicht schuld daran. Wie aber in diesen und unzähligen anderen Stellen der Herr Verfasser eine Ansicht unter dem Titel Personal-Ethik bekämpft, die gar nicht besteht, so umgekehrt ist es fast merkwürdig zu sehen, wie er selber unwillkürlich immer wieder auf den Punkt hingetrieben wird, von wo aus die praktische wie die wissenschaftliche Ethik doch nicht an die Masse, sondern an das Einzelgewissen sich wendet. Es ist ja nicht anders möglich. So oft man sich nach Lesung eines Abschnittes fragt: was soll denn nun geschehen? wie soll's besser werden? so kann dies doch nur die Bedeutung haben, daß zuallererst ich mich selber frage: was kann und muß ich thun, nicht blos in meiner eigenen Lebensführung, sondern auch mit den Mitteln, durch die ich als Beamter, als Volksabgeordneter, als Prediger, als Schriftsteller oder als Hausvater, als Bruder, als Freund, als Stifter oder Mitglied eines Vereins u. s. f. auf meine Mitmenschen wirken kann? Wenn das Collectivgewissen z. B. der Prostitution entgegenarbeiten soll, wie soll dies denn geschehen? Nirgends tritt das Collectivgewissen selber auf, sondern nur

in Form des Einzelgewissens; also dem Fürsten, dem Minister, den Gesetzgebern, den Polizeibeamten, andererseits den Eltern, den Lehrern, den Dienstherrschaften, den Fabrikherren, den Predigern und schließlich dem Jüngling, dem Mädchen selbst, auf das wir irgend wirken können, muß die Sittenlehre aus Gewissen reden, in alle dem aber ist und bleibt sie Personal-Ethik, denn ein Jeder hat zuallererst für sich Gott Rechenschaft abzulegen, wohl freilich auch darüber, wie er auf seine Nebenmenschen eingewirkt hat, aber doch ist's eben Er, er als Person, nicht aber irgend ein Collectivum. S. 644 wird gesagt: „Die Ueberwindung des Ichthumes durch das „Gemeinthum“ ist nur durch gemeinsame Anstrengung aller Classen der Gesellschaft möglich“, — gut, aber wer muß denn anfangen, sich anzustrengen und Andere zur Anstrengung einzuladen? Das sind immer und immer wieder die Einzelnen. S. 470 wird die Gesellschaft verantwortlich gemacht für das Unheil, das durch das Ballet auf dem Theater angerichtet wird. Gut, aber wem soll die Ethik das ans Herz legen? Den Fürsten und Magistraten, daß sie kein Balletcorps halten, den Eltern, daß sie ihre Kinder keines ansehen lassen, der Jugend selber, daß sie sich schäme, solchem Schauspiel anzuwohnen oder gar sich zum Ballet mißbrauchen zu lassen, — also doch immer den Einzelnen mit ihrem persönlichen Gewissen! Wie bemerkt, der Herr Verfasser entzieht sich dieser Einsicht nicht, sie tritt uns oft und viel in klaren Worten entgegen, wie z. B. S. 646: „Einer solchen social-rettenden Eisyphusarbeit gegenüber hat Jeder zunächst mit sich und seinem Hause den Anfang zu machen“, oder S. 544, wo als Resultat der Erkenntniß gemeinsamer Schuld eine schärfere Selbstkritik gefordert wird. Und doch behandelt der Verfasser stets wieder diesen Standpunct als einen überwundenen, als Personal-Ethik, die der Social-Ethik weichen müsse. Vielleicht gibt uns eine Aeußerung S. 646 den richtigen Schlüssel. Dort heißt es: „Wir haben nicht die Aufgabe, anzugeben oder gar auszuführen, wie solchen Uebelständen in der modernen Gesellschaftswelt erfolgreich abgeholfen werden kann. Wir wollen zunächst nur das Uebel selbst studiren, um die Mitschuld Aller zu erkennen und ein Verständniß für die um sich greifende Macht des Verderbens zu finden.“ Nun, wenn das allein beabsichtigt wird, dann reicht allerdings die Verbrechensstatistik vollkommen hin, aber wir fragen: ist das Social-Ethik? Kann die Ethik in irgend einer Gestalt sich damit begnügen, nur das Elend aufzudecken? Und S. 967 lesen wir: „Was gut und böse ist, ist aus diesem Inductionsbeweis schlechterdings noch nicht herzustellen.“ Gewiß — aber die Ethik muß uns doch sagen, was gut und böse ist und wie es in unser Willen und Handeln sich umsetzt.

In Betracht alles dessen können wir in der That nicht zugestehen, daß der Herr Verfasser mit dem vorliegenden Bande sein Wort eingelöst habe, er wolle die Ethik, die seither individualistisch zerlegt und zerrissen gewesen, hinausretten in die Gemeinschaftsphäre; wir müssen erwarten, ob dies in dem noch folgenden Bande geschehen wird. Was der Herr Verfasser uns bis jetzt gegeben, das sind reichliche, höchst dankenswerthe, das sittliche Auge schärfende Belege für alte ethische Wahrheiten, die wir uns auch aufs Neue zu Herzen nehmen wollen, die uns auch in der wissenschaftlichen Ethik auf Manches erst recht aufmerksam machen, was man sonst mehr oder weniger unbeachtet ließ; allein weder von der Nothwendigkeit noch von der Wirklichkeit jener Rettung der Ethik hat uns alles Bisherige überzeugen können. Wenn das Ganze vielleicht (nach Anden-



tungen wie S. 819 zu schließen) darauf hinauslaufen soll, Social-Ethik in Kirchlichkeit umzusetzen, so sind wenigstens die Prämissen hierzu noch nicht gegeben. — Schließlich kann ich nicht unerwähnt lassen, daß der Herr Verfasser die Vierzahl: Freiheit und Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit, die ich als die Urelemente des Sittlichen, welche nicht weiter deducirt und ebenso wenig einander über- oder untergeordnet werden können, in meiner Moral zu Grund lege, und ob deren mich der Herr Verfasser seiner Zeit in der Dorpater Zeitschrift hart angelassen hat, nun S. 813 selber und in der gleichen Ordnung als die Grundpfeiler sittlicher Lebensbethätigung aufführt. Die nachträgliche Auflösung der Gerechtigkeit und der Wahrheit in die Liebe als ihre Einheit, die S. 981 versucht wird, beweist nur, daß sie nicht getrennt von einander existiren, nicht aber, daß sie ineinanderfallen.

Die vielen Berechnungen in dem Buche zu prüfen, müssen wir den Statistikern vom Fach überlassen; dem Herrn Verfasser, der als Theolog mit dieser Kenntniß und Fertigkeit seines Gleichen schwerlich hat, gebührt darin unser unbedingtes Zutrauen.

Palmer.

Die letzten Dinge unter besonderer Berücksichtigung der Eschatologie Schleiermacher's nach der Lehre der heiligen Schrift dargestellt von Dr. Hermann Gerlach, Licentiat der Theologie, Docent an der königl. Universität zu Berlin und Pfarrer des. für Friedersdorf i. N./M. Berlin 1869, Wilhelm Herz. 163 S.

Der Verfasser des vorliegenden Buches giebt zuerst einleitungsweise eine Uebersicht über die symbolischen Aussagen beider protestantischer Kirchen in Betreff der Eschatologie, sodann über die dogmatische Erweiterung derselben, ferner über die rationalistische Entleerung, resp. Zeugnung dieses Gebiets, endlich über die neueren Versuche, die Eschatologie im biblischen Sinne neu zu gestalten. Er erkennt die nüchterne Einfachheit der symbolischen Aussagen an und ihren Vorzug vor der Ausführlichkeit der orthodoxen Dogmatiker, „bei denen Fragen, wie sie nur die raffinirteste Casuistik ersinnen konnte, mit einer erschreckenden Gründlichkeit behandelt werden“. Indem er dann an die Verdienste von Nitzsch, Julius Müller und Martensen anknüpft, welche Alle mehr oder minder von den Grundsätzen Schleiermacher's berührt erscheinen, kommt er zu Schleiermacher's eigener, durchaus eigenthümlicher Eschatologie, welche weder aus der Schrift noch aus der Kirchenlehre entnommen, sondern aus dem religiösen Bewußtsein des Christen abgeleitet wird.

Der Verfasser will nun die kirchlich recipirte Lehre, sowie die Schleiermacher's an dem Maasse der heiligen Schrift messen. Er giebt bis S. 32 eine gute und klare Darstellung der kirchlichen Lehre mit Hervorhebung der confessionellen Differenzen und einen Auszug der betreffenden Stellen aus Schleiermacher's Glaubenslehre. Sodann beginnt er die Prüfung beider Ansichten an der Schrift nach den einzelnen in Frage kommenden Punkten. Er handelt 1) von dem Lehrstück vom Tode (bis S. 42), 2) von den eschatologischen Principien Schleiermacher's (bis S. 57), 3) von dem Zustande nach dem Tode (bis S. 64), 4) vom Zwischenzustande (S. 83), 5) von der Auferstehung des Fleisches (bis S. 101), 6) von Christi Wiederkunft zum Gerichte und der allgemeinen Auferstehung (bis

(bis S. 120), 7) vom Weltende (bis S. 122), 8) von der ewigen Seligkeit (bis S. 141), 9) vom Zustande der ewigen Unseligkeit.

Die schwächste Seite des Buches ist offenbar die Kritik Schleiermacher's, vor Allem nach der Schrift. Schleiermacher hat eine ganz andere Anschauung von dem, was schriftgemäß heißt, als der Verfasser; — die Ausführungen desselben treffen ihn also überhaupt nicht, und es handelt sich vielmehr darum, wer von beiden die wahre evangelische Ansicht von dem Begriffe des Schriftgemäßen hat. Daß bei Annahme wörtlicher Geltung z. B. jeder eschatologischen Aeußerung des Apostels Paulus seine Lehre nicht schriftgemäß ist, würde Schleiermacher dem Verfasser ohne Weiteres zugestanden haben, und es ist deshalb nicht von besonderem Interesse, das erst noch zu erweisen. Ebenso wenig Werth haben die Folgerungen, welche der Verfasser aus Schleiermacher's Reden über die Religion und aus Briefen von 1807 für die Eschatologie der Glaubenslehre zieht. In den Reden will Schleiermacher die religiöse Hauptsache im Glauben an ein ewiges Leben hervorheben und seine Behauptung, daß diese in dem „ewig sein in jedem Augenblicke“ liegt, ist ganz richtig. Wer das nicht zugäbe, müßte ja den meisten alttestamentlichen Schriftstellern religiöse Tiefe absprechen, weil sie auf ein zukünftiges Leben wenig Gewicht legen, während sie das „Leben in Gott“ aufs innigste betonen. In der Glaubenslehre legt Schleiermacher dagegen die aus den Erfahrungen des Christen sich ergebende Hoffnung dar, die sich mit jener naturgemäß nur so deckt, daß sie dieselbe einschließt, nicht, daß sie sich auf dieselbe beschränkt. Auch der Verfasser wirft Schleiermacher einen pantheistischen Gottesbegriff vor — ein Vorwurf, der nie verstummen wird, so lange Theologen zwischen Persönlichkeit und Individualität nicht unterscheiden lernen —. Aber diese Vorwurf und die Folgerungen, die er daraus zieht, sind für unsere Frage ebenso ungerechtfertigt als unnöthig.

Oft hat das Buch unleugbare Vorzüge und Referent bedenkt sich nicht, in einer Reihe von Punkten ihm gegenüber der Schleiermacher'schen wie gegenüber der kirchlichen Eschatologie Recht zu geben. — Erfreulich und ein Zeichen kirchlicher Besonnenheit gegenüber dem modernen biblischen Realismus ist es schon, wenn er S. 46 zugesteht, daß alttestamentliche Aussagen für die Dinge nach dem Tode nicht beweisend sind und daß die Apokalypse mit besonderer Vorsicht zu behandeln ist. Wenn er dann freilich gegen die apostolischen Lehrschriften jeden Widerspruch als unberechtigt erklärt, also jede eschatologische Aeußerung z. B. des Paulus für dogmatisch beweiskräftig hält, so ist der Gewinn aus jenem Zugeständniß nicht bedeutend. Bei dieser Stellung wird die Dogmatik nie wesentlich über Gerhard hinauskommen, der vom Standpunkte juristischer Geltung der einzelnen Bibelworte fast durchgängig gesunde und unwidersprechliche Resultate giebt.

In der Ausführung sind manche Punkte zu wenig genau aufgefaßt. So sind die Gründe gegen die Ewigkeit der Hellenstrafen nur an der Oberfläche gestreift. — So ist gegen die ausdrücklichen Worte Jesu nicht bloß von den zehn und fünf Städten, sondern auch von der Stellung der Jünger im Gottesreiche die Lehre von Stufen der Seligkeit verworfen. — So heißt es in Verkennung der schwierigsten Punkte der Prädestinationslehre (S. 159), daß Gott den Menschen das Loos nur zutheilt, das sie sich selbst erwählt haben. — So wird S. 130 das Mitgefühl für die Verdammten als schwächlich bezeichnet.

Als besonders gelungen möchte Referent bezeichnen: 1) den Widerspruch gegen die Lehre von der Apokatastasis, 2) die Verwahrung gegen die Dogmatisirung biblischer Bilder nach Weise des biblischen Realismus, 3) die Abweisung der Erörterungen über das Weltende, 4) die Unterscheidung des Leibes vom Fleische, 5) die Lehre, daß das Endgericht nur die dann Lebenden und die im Mittelzustande sich Befindenden betrifft, weil für die in bewußtem Glauben oder Unglauben Sterbenden das Gericht gleich mit dem Tode eintritt, — während es für die ohne Kunde von Christo Gestorbenen einen Ort noch jenseits des Grabes geben muß, wo ihnen die Möglichkeit freier Entscheidung für oder gegen das Evangelium gegeben wird. — Dies hätte nur viel weiter ausgedehnt werden müssen, wozu Referent sich auf das bezieht, was er in dieser Zeitschrift Bd. XII, S. 120 ff. in Beziehung auf die doppelte Auferstehung gesagt hat.

Das Buch wird Jedem zur Klärung seiner Vorstellungen über diese Fragen dienlich sein.

Basel.

Hermann Schulz.

Der heilige Geist nach seiner Lehre und seinem Werk dargestellt von  
E. Guers. Einzige rechtmäßige, vom Verfasser autorisirte deutsche  
Ausgabe. Bern 1866.

Das Buch ist eine von J. E. Grob durchgesehene Uebersetzung eines französischen Originals; dasselbe ist durchaus für Laien geschrieben. Die theologische Wissenschaft wird von dem Verfasser durchgehends mit Mißtrauen betrachtet; die Beweisführung besteht in einfacher Zusammenstellung von Bibelstellen, ohne irgend einen Versuch, dieselben tiefer zu verstehen oder geschichtlich zu begreifen.

Auch von diesem seinem selbstgewählten Standpunkte aus hat das Buch große Schwächen. So ist z. B. in dem Abschnitt über die Persönlichkeit des heil. Geistes nicht eine Spur von Verständniß des Unterschiedes von Persönlichkeit und Personification. Die für die Persönlichkeit des heil. Geistes angeführten Stellen nennen einfach denselben als handelndes Subject, wie im Alten Testament der „Name Gottes“, die „Herrlichkeit Gottes“, das „Wort Gottes“, die Weisheit, die Thorheit und viele andere Begriffe handelnd erscheinen. — So giebt der Verfasser von dem Namen Paraklet zuerst die richtige Anwendung „Fürsprecher, Vertheidiger“, — dann ohne Weiteres auch eine Ausführung über das Wort „Tröster“. — Sehr schwach ist auch die Darstellung des Unterschiedes zwischen dem heil. Geist im Alten und im Neuen Testament.

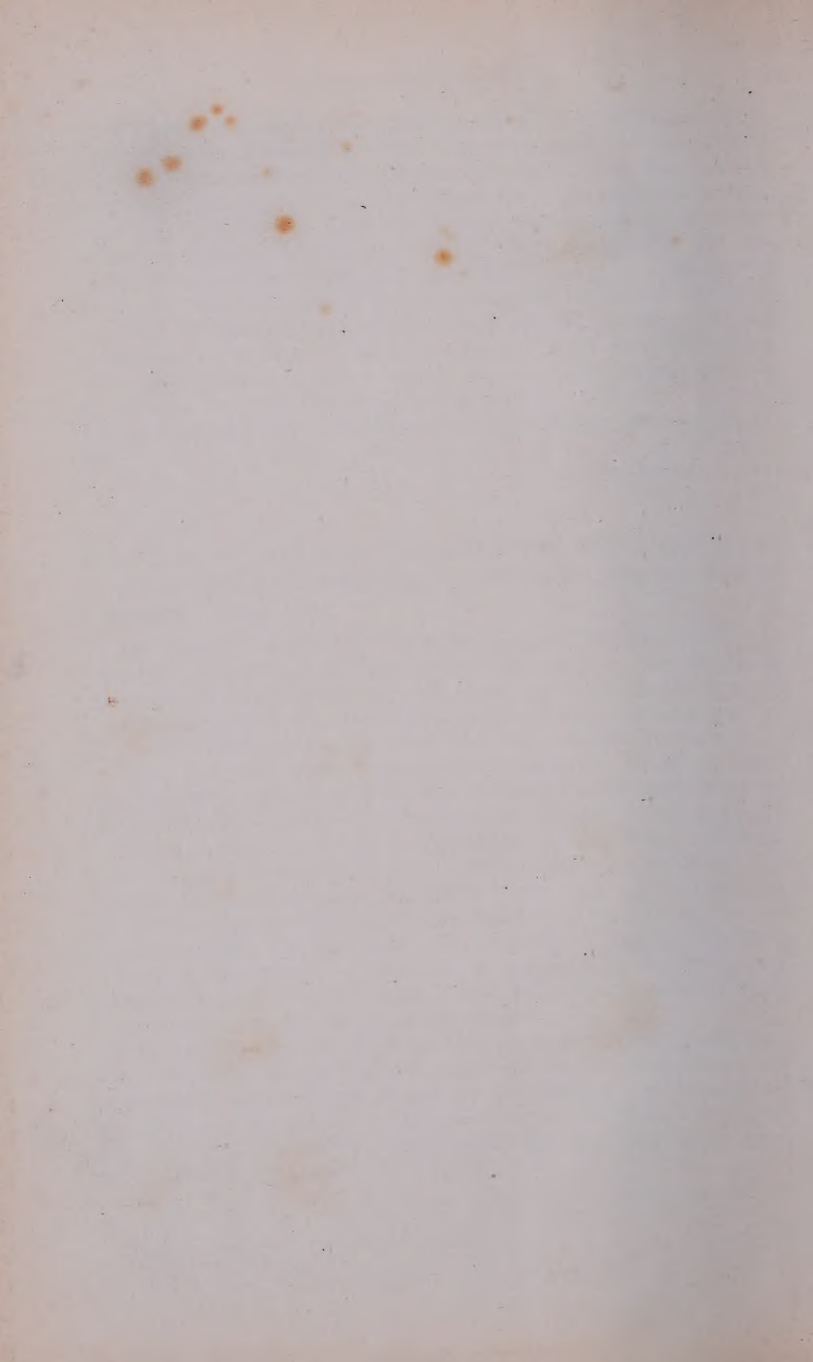
Wo der Verfasser auf das Gebiet der eigentlich erbaulichen Rede übergeht, zeigt er die großen Vorzüge, welche dem ernsthaften französischen Protestantismus durchschnittlich eignen: Energie, Klarheit, lebhafte Betonung des Sittlichen, der Lebenshingabe an den Erlöser, — Geschicklichkeit in der Berührung der Punkte, welche das Herz und Gewissen treffen können. Von dieser Seite ist das kleine Buch durchaus zu empfehlen.

Basel.

H. Schulz.







GTU Library



3 2400 00294 9174

